INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

por

W. H. WALSH

traducción de

FLORENTINO M. TORNER



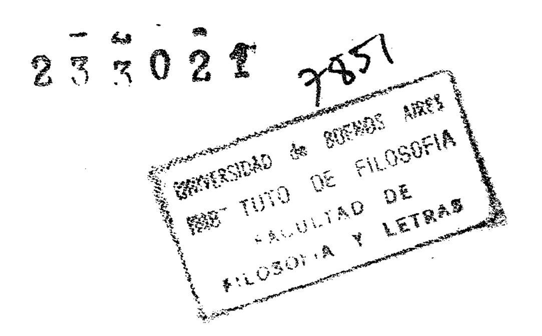


siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO. BOGOTA, D.E. COLOMBIA



portada de anhelo hernández

primera edición en español, 1968
decimoprimera edición en español, 1983

ISBN 968-23-0278-1

primera edición en inglés, 1961
tercera edición en inglés (revisada), 1967

título original: an introduction to philosophy of history

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ÍNDICE

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

En esta edición ampliada el texto principal aparece tal como fue corregido para la edición de 1958, salvo algunos pequeños cambios verbales. Se han añadido algunas notas, que aparecen entre corchetes. Fue completamente revisada la nota sobre libros para ampliar las lecturas. Pero el principal cambio consiste en que, gracias a la generosidad de los editores, pude añadir dos ensayos más recientes dentro del mismo campo genetal. "Los límites de la historia científica", que originariamente fue publicado en *Historical Studies*, III, en 1961 y se reimprime aquí por autorización de los señores Bowes y Bowes, desarrolla puntos tratados brevemente en mi anterior apéndice II, ahora suprimido. "Causalidad histórica", que es trabajo presentado a la Aristotelian Society en 1963 y reimpreso aquí por autorización de dicha sociedad, intenta llenar una laguna bastante grave del tratamiento precedente. Ambos ensayos, como resultará evidente, están escritos con la mirada puesta sobre la práctica histórica más de lo que lo fue el libro mismo. Si me pusiera a escribir el libro de nuevo, esperaría hacer más completo dicho cambio.

Me complace dedicar este libro en su nueva forma a mi amigo y antiguo preceptor en historia Robin Harrison, rector del Merton College, de Oxford.

1967 W. H. W.

El campo de temas que este libro se propone abarcar es materia de su primer capítulo. Para resumir la materia en términos cómodos aunque pretenciosos, añadiré que los capítulos 2 a 5 tratan cuestiones de lógica del pensamiento histórico, mientras que los capítulos 6 a 8 constituyen un estudio crítico de diversos intentos para llegar a una metafísica, o a una interpretación metafísica, de la historia. Si algún lector se muestra sorprendido de que materias tan diferentes sean tratadas en un solo libro, puedo salir a encontrarlo a medio camino admitiendo que me doy cuenta de la incongruencia, aunque no vea tan claro como en otro tiempo que los problemas que toco en mis últimos capítulos sean totalmente impertinentes respecto de los tratados en la primera parte del libro.

Para evitar confusiones, diré claramente que mi objetivo primordial es escribir para filósofos, no para historiadores. Me parece cosa un tanto singular que los maestros de filosofía esperen de manera tan unánime que sus discípulos discurran sobre la lógica de las ciencias naturales y de la matemática, materias de las cuales pocos de ellos tienen un conocimiento muy profundo, y apenas alguna vez les preguntan acerca de cuestiones sobre los procedimientos y los enunciados de los historiadores, aunque en muchos casos son tanto estudiantes de historia como de filosofía. Si puedo demostrar que hay problemas relativos a la historia a los que muy bien podrían prestar su atención los filósofos, habría conseguido mi principal propósito. Naturalmente, me placería que los historiadores mostrasen interés por lo que tengo que decir, aunque si se me dice que mis asuntos son en gran parte, o hasta totalmente, ajenos a los estudios históricos propiamente dichos, no lo con-

sideraré un gran reproche. Los filósofos son hombres notoriamente arrojados, pero sustento la esperanza de que no se piense de mí que tengo la presunción de decir a los historiadores cómo han de conducirse en sus propios asuntos.

Se advertirá con evidencia cuánto debo a Collingwood, aunque procuré no seguirlo sin ningún sentido crítico. También aprendí mucho en las discusiones con el Sr. P. G. Lucas, de la University de Manchester, que leyó las primeras redacciones de cuatro de mis primeros cinco capítulos, y cuyos comentarios llamaron mi atención hacia algunas inadmisibles simplicidades de pensamiento. No hay que culparle a él de las que aún subsistan. Me complazco en darles las gracias a él y también al profesor Paton, que leyó todo el libro escrito a máquina y me salvó, entre otras cosas, de un fuerte desatino en el capítulo 6.

W. H. W.

Diciembre de 1950

1

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA?

1. GENERAL RECELO HACIA LA MATERIA

Quien escriba sobre filosofía de la historia tiene que empezar, al menos en Gran Bretaña, por justificar la existencia misma de dicha materia. Puede producir alguna sorpresa que ello sea así, pero los hechos son claros. Ningún filósofo discutiría el aserto de que hay un grupo bastante bien definido de problemas que pertenecen a la filosofía de las ciencias físicas, y que se plantean cuando reflexionamos sobre los métodos y los supuestos fundamentales de esas ciencias, o también sobre la naturaleza y las condiciones del conocimiento científico mismo. Se está de acuerdo en que la filosofía de la ciencia, en algún sentido, es una empresa legítima. Pero no existe un acuerdo semejante en lo que afecta a la filosofía de la historia.[1]

Quizá vale la pena preguntarse cómo llegó a producirse esta situación, ya que puede esperarse que la pesquisa arroje alguna luz sobre la materia de la rama de estudios de que nos proponemos tratar aquí. Los estudios históricos han florecido en Gran Bretaña durante dos siglos y aun más, pero hasta años recientes la filosofía de la historia fue virtualmente inexistente. ¿Por qué?

Una razón de esto se encuentra, indudablemente, en la orientación general del pensamiento filosófico en Europa. La filosofía occidental moderna nació de la reflexión sobre los extraordinarios progresos realizados por

[1] [Se escribió esto en 1949, y las "Notas sobre libros" que van al final de este volumen demostrarán que desde entonces se han hecho obras muy importantes sobre este asunto. Aun así, la filosofía de la historia sigue siendo sólo marginalmente respetable en las universidades inglesas.]

la física matemática a fines del siglo XVI y principios del XVII; y su conexión con la ciencia natural no se interrumpió nunca desde entonces. La igualdad entre conocimiento adecuado y conocimiento adquirido por los métodos de la ciencia la han afirmado casi todos los grandes filósofos desde la época de Descartes y Bacon hasta la de Kant. Es cierto que entre esos filósofos pueden distinguirse señaladamente dos escuelas: la de los que destacan el aspecto matemático de la física matemática, y la de los que consideran base de ella la observación y el experimento. Pero aunque divididos de esta suerte, los autores en cuestión se mantenían unidos en sostener que, dejando a un lado la metafísica y la teología, la física y la matemática eran las únicas depositarias del verdadero conocimiento. Y no es sorprendente que los filósofos clásicos por lo menos sustenten esa opinión, al ver que esas dos ciencias eran realmente (salvo, una vez más, la metafísica y la teología) las únicas ramas desarrolladas del saber en el tiempo en que ellos escribían.

Que los filósofos ingleses hayan tenido hasta ahora poco que decir acerca de la historia puede, en consecuencia, explicarse en parte por el carácter general de la tradición filosófica europea moderna. Esa tradición buscó siempre materia para su estudio en las ciencias naturales, y formó sus criterios de lo que puede aceptarse como conocimiento por referencia a los modelos científicos. La historia, excluida del *corpus* del verdadero conocimiento por Descartes en la parte primera de su *Discurso*, aún es mirada hoy con recelo por sus sucesores. Y en todo caso, la historia tal como hoy la conocemos, como una rama desarrollada del saber con sus métodos y sus normas propios, es cosa relativamente nueva; en realidad, apenas si existió antes del siglo XIX. Pero estas consideraciones, aunque válidas, no pueden explicar toda la situación. Porque en otros países europeos la filosofía de la historia ha llegado a ser una acreditada rama de estudios. En Alemania y en Italia, al

menos, los problemas del conocimiento histórico despertaron, y siguen despertando, un vivo interés; pero en Gran Bretaña hay un conocimiento de ellos extrañamente escaso. ¿Cómo puede explicarse esta diferencia de actitudes?

La respuesta hay que buscarla, según creo, por referencia a algunas características predominantes de la mentalidad y el temperamento ingleses. Hay alemanes que declaran creer que la actitud filosófica no figura entre los dones que poseen los habitantes de estas islas, porque han mostrado poca afición a la especulación metafísica aun del género más remoto. Pero decir esto es olvidar las contribuciones muy distinguidas que hicieron escritores como Locke y Hume a la filosofía *crítica,* contribuciones que son cuando menos tan notables como las de los pensadores de cualquier otro país. Los pensadores ingleses han sobresalido en el planteamiento y la solución de problemas de análisis filosófico, problemas que aparecen cuando reflexionamos sobre la naturaleza y condiciones de actividades como la consecución de conocimientos en las ciencias, o sobre la ejecución de actos morales. Esos problemas han sido muy adecuados para el genio nativo, con su combinación de cautela y agudeza crítica. Por el contrario, la metafísica, entendida como un intento de concebir una interpretación general de la experiencia o de explicar todas las cosas de acuerdo con un sistema universal y único, encontró aquí poco favor, relativamente. Han sido pocos sus cultivadores distinguidos, y en general se la ha mirado con escepticismo y desconfianza.

Teniendo en cuenta esos hechos, se hace más inteligible el desdén de los pensadores ingleses hacia la filosofía de la historia en el pasado. Porque la filosofía de la historia, tal como tradicionalmente se la concebía, era sin duda una materia metafísica, según podemos ver echando una breve ojeada a su desenvolvimiento.

Quién fue el creador de la filosofía de la historia es

cosa muy discutida. Podría defenderse su atribución al filósofo italiano Vico (1668-1744), aunque su obra pasó ampliamente inadvertida en sus propios días; o podríamos remontarnos mucho más atrás, hasta San Agustín, o aun hasta algunas partes del Antiguo Testamento. Mas, para fines prácticos, estaremos justificados si decimos que la filosofía de la historia fue reconocida por primera vez como materia independiente en el período que se inició con la publicación en 1774 de la primera parte de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad,* de Herder, y terminó poco después de la aparición en 1837 de la obra póstuma de Hegel *Lecciones sobre filosofía de la historia.* Pero ese estudio, tal como se le concebía en aquel período, era mucho materia de especulación metafísica. Tenía por finalidad llegar a comprender el curso de la historia en su conjunto; demostrar que, no obstante las muchas anomalías e inconsecuencias manifiestas que presentaba, podía verse la historia como una unidad que encarnaba un plan general, un plan que, si alguna vez llegábamos a captarlo, iluminaría el curso detallado de los acontecimientos y nos permitiría considerar satisfactorio para la razón en un sentido especial todo el proceso histórico. Y sus expositores, al tratar de realizar ese propósito, desplegaron las cualidades habituales de los metafísicos especulativos: imaginación audaz, fertilidad de hipótesis, un interés por la unidad que no temía ejercer violencia sobre los hechos considerados "meramente" empíricos. Pretendían ofrecer una visión de la historia más penetrante que la que podían presentar los historiadores más laboriosos, visión que, en el caso de Hegel, el más grande con mucho de aquellos escritores, no se basaba en el estudio directo de los testimonios históricos (aunque Hegel no desdeñó los hechos tanto como se pretende algunas veces), sino en consideraciones puramente filosóficas. La filosofía de la historia, tal como la practicaban aquellos autores, vino a significar un tratamiento especulativo del curso total de la historia, tratamiento

en que se esperaba poner al desnudo, de una vez para siempre, el secreto de la historia.

Todo esto lo abominaba la cautelosa mentalidad británica.[2] Sabía demasiado a la filosofía de la naturaleza en que ya se habían hecho notorios los metafísicos alemanes de la época. Los filósofos de la naturaleza parecían, al menos según los críticos adversos, prometer un atajo para la comprensión de la naturaleza, un modo de descubrir los hechos sin pasar por la tediosa ocupación de la investigación empírica. Según su propia confesión, su finalidad era conseguir un tratamiento "especulativo" de los procesos naturales; y en este caso la especulación no se distinguía fácilmente de la conjetura. En los peores ejemplos, su trabajo se señalaba por un apriorismo fantástico que lo desacreditaba por completo a los ojos de la gente sensata. En consecuencia, la filosofía de la naturaleza fue mirada con honda desconfianza por los pensadores ingleses, que trasladaron el disgusto que esa filosofía les producía a la filosofía de la historia, que para ellos no era otra cosa que el intento de hacer en la esfera de la historia lo que intentaban hacer en su propio campo los filósofos de la naturaleza. En uno y otro caso se consideraban absurdos tanto el propósito como los resultados.

La predisposición así engendrada contra la filosofía de la historia siguió siendo un rasgo permanente de la filosofía inglesa. Es sumamente instructivo a este respecto señalar que la antipatía no se limita de ningún modo a una sola escuela. No son sólo los empiristas quienes desdeñaron esta rama de estudio. Hacia fines del siglo XIX y en los primeros años del XX los filósofos continentales de mentalidad idealista (pueden citarse como ejemplos Dilthey y Rickert en Alemania, Croce en Italia) pensaban que la historia ofrecía una forma de conocimiento que podía considerarse concreta e individual en comparación con el conocimiento abstracto, general, que ofrecían las ciencias naturales, y construyeron sus sistemas en torno de ese hecho o supuesto hecho. Pero no hubo un movimiento correspondiente en el idealismo británico. Es cierto que Bradley empezó su carrera escribiendo un penetrante ensayo titulado "The Presuppositions of Critical History"; pero no hay nada que revele que daba especial importancia a la historia en el desarrollo de su opinión metafísica general. Su colega Bosanquet no tuvo, ciertamente, ninguna duda acerca de la materia. "La historia —dijo— es una forma híbrida de experiencia, incapaz de cualquier grado considerable de 'ser y de verdad'."[3] Un verdadero idealismo podía fundarse en los hechos de la experiencia estética o religiosa, o también en los de la vida social; era en esas esferas, y no en la historia, donde debíamos buscar el conocimiento concreto de que hablaban los escritores continentales. Y la opinión de Bosanquet fue compartida en general por todos los idealistas ingleses antes de Collingwood. Aún hoy la historia sigue siendo objeto de recelo para algunos individuos de esta escuela, aunque no sea por otra cosa que por la tendencia que manifiestan los que se interesan por ella a decir que, como única forma válida de conocimiento, debiera absorber a la filosofía misma.[4]

2. FILOSOFÍA CRÍTICA Y ESPECULATIVA DE LA HISTORIA

Siendo ésa la reacción general de los filósofos británicos a la materia que nos proponemos tratar, muy bien podría

[2] Hubo, desde luego, algunos en quienes eran congénitas esas maneras de pensar, como en los casos de Coleridge y de Carlyle. Pero en general el romanticismo tuvo una pobre actuación en la filosofía inglesa.

[3] *The Principle of Individuality and Value*, pp. 78-9.

[4] Esta tendencia a lo que se llama *historicismo* (que no tiene relación esencial con la filosofía de la historia) está bien representada en la última obra de Collingwood, quien fue influido para adquirirla por Croce y Gentile. Para la actitud hacia ella de un idealista contemporáneo el lector debiera consultar la introducción del profesor T. M. Knox a *Idea de la historia*, obra póstuma de Collingwood.

preguntarse por qué supondríamos que diferimos de ellos. Si la filosofía de la historia es, pues, generalmente menospreciada, ¿por qué arriesgarse a resucitarla? Ahora bien, a esto podría contestarse que la filosofía de la historia en su forma tradicional no llegó a su fin con la muerte de Hegel. Fue continuada, aunque de manera muy diferente, por Marx, y fue practicada de nuevo en nuestros días por escritores como Spengler y Toynbee. La filosofía de la historia, en realidad, como otras partes de la metafísica, parece ejercer una constante fascinación sobre los seres humanos a pesar del repetido clamor de sus adversarios según el cual consiste en una serie de asertos sin sentido. Y muy bien podría hacerse según estos lineamientos la justificación de nuevas investigaciones sobre los problemas tradicionales de la materia. Pero en la ocasión presente no deseo basarme sobre argumentos que, por lo menos algunos lectores, no dejarían de hallar poco convincentes. Quiero, por el contrario, demostrar que hay un sentido en el que los filósofos de todas las escuelas concederían que la filosofía de la historia es el nombre de una investigación auténtica.

Como preliminar a esto debo señalar el simple y familiar hecho de que la misma palabra historia es ambigua. Comprende: *1)* la totalidad de los pasados hechos humanos, y *2)* la narración o explicación que ahora damos de ellos. Esta ambigüedad es importante porque abre al mismo tiempo dos campos posibles para la filosofía de la historia. Ese estudio puede versar, como lo hizo en su forma tradicional brevemente descrita arriba, sobre el curso real de los acontecimientos históricos. O, por otra parte, podría ocuparse de los procesos del pensamiento histórico, y los medios por los cuales la historia en este segundo sentido llegó a él. Y evidentemente su contenido será muy distinto según cuál de esos dos campos elijamos.

Para advertir la importancia de esta distinción respecto de nuestros actuales propósitos, no tenemos más que enfocar nuestra atención por un momento en el caso paralelo de las ciencias naturales. Aquí hay, en realidad, dos

denominaciones para las investigaciones correspondientes a las que estamos distinguiendo, aunque no siempre se usan con estricta exactitud. Son ellas filosofía de la naturaleza y filosofía de la ciencia. La primera se interesa por el curso real de los acontecimientos naturales, con vistas a la formulación de una cosmología o explicación de la naturaleza en su totalidad. La segunda tiene por asunto la reflexión sobre los procesos del pensamiento científico, el examen de los conceptos básicos usados por los científicos, y cuestiones de ese género. Según la terminología del profesor Broad, la primera es una disciplina especulativa, la segunda una disciplina crítica. Y es muy poca la reflexión que se necesita para advertir que un filósofo que rechaza la posibilidad del primero de estos estudios no por ello está obligado a rechazar el segundo.

Puede ser, como sostienen algunos filósofos, que la filosofía de la naturaleza (en cuanto estudio del curso de los acaecimientos naturales, suplementario en cierto modo del realizado por los científicos naturales) sea una empresa falsa, que las cosmologías son, en realidad, o bien resúmenes de resultados científicos (caso en el cual lo mejor sería dejar a los científicos que las formulasen), o bien ociosas fantasías de la imaginación. Pero aun cuando sea así, no se sigue de ahí que no haya una materia como la filosofía de la ciencia. Aun cuando el filósofo no puede aumentar de ninguna manera la suma de nuestros conocimientos sobre la naturaleza o nuestra comprensión de los procesos naturales, puede, con todo, tener algo útil que decir sobre el carácter y los supuestos previos del pensamiento científico, sobre el análisis correcto de las ideas científicas y las relaciones de una rama de la ciencia con otra, y su dominio de las técnicas lógicas puede concebirse que ayude a resolver dificultades prácticas del trabajo científico. Apenas si es posible que diga algo valioso sobre estas materias si no tiene suficiente conocimiento del género de cosas que hacen los científicos; pero, con todo, las cuestiones que plantee no serán cuestiones científicas. Pertenecerán no a la investigación directa de la

verdad de hecho o de la comprensión que es objeto de la investigación científica, sino más bien a la etapa de reflexión que se sigue cuando hemos empezado a considerar el carácter e implicaciones de las actividades científicas mismas.

Ahora, como dijimos al comienzo, habría un acuerdo general en que la filosofía de la ciencia es una rama de estudios perfectamente auténtica. Hasta el filósofo de mentalidad más antimetafísica lo admitiría. Pero en ese caso también habría de admitir la posibilidad de la filosofía de la historia por lo menos en una de sus formas. Pues así como el pensamiento científico da lugar a dos estudios posibles, uno consagrado a la actividad misma, y otro dedicado a sus objetos, así también el pensamiento histórico da lugar a dos conocimientos. "Filosofía de la historia" es, en realidad, el nombre de un doble grupo de problemas filosóficos: tiene una parte especulativa y una parte analítica. Y aun quienes rechazan la primera de ellas muy bien pueden (y en realidad deben) aceptar la segunda.

3. FILOSOFÍA CRÍTICA DE LA HISTORIA

¿Qué cuestiones estudian, o deben estudiar, quienes se interesan por las dos partes de nuestro asunto aquí distinguidas? Me parece que los problemas de filosofía *crítica* de la historia, si puedo empezar por esto, pertenecen a cuatro grupos principales. Puede ser una ayuda para el lector que yo intente en este momento indicar brevemente cuáles son esos grupos.

a] *La historia y otras formas de conocimiento.* Constituyen el primer grupo cuestiones relativas a la naturaleza misma del pensamiento histórico. ¿Qué es la historia y cómo se relaciona con otros estudios? El problema aquí planteado es el problema decisivo de saber si el conocimiento histórico es *sui generis*, o si puede demostrarse que su naturaleza es idéntica a la de alguna otra forma de conocimiento: el conocimiento que se busca en las ciencias naturales, por ejemplo, o también el conocimiento perceptivo.

El concepto de la historia más comúnmente admitido la coordina con el conocimiento perceptivo. Sostiene que la tarea esencial del historiador es descubrir hechos individuales acerca del pasado, así como la tarea esencial de la percepción es descubrir hechos individuales acerca del presente. Y así como los datos de la percepción constituyen el material sobre el cual trabaja el científico de la naturaleza, se arguye que, de manera análoga, los datos del historiador proporcionan material al científico social, cuya misión es contribuir a la importantísima ciencia del hombre. Pero esta clara división del trabajo, que asigna al historiador la tarea de averiguar lo que sucedió y al científico social la de explicarlo, se viene abajo cuando examinamos ejemplos reales de trabajo histórico. Lo que inmediatamente nos impresiona aquí es que los historiadores no se contentan con el simple descubrimiento de hechos pasados: aspiran, por lo menos, no sólo a decir lo que sucedió, sino también a mostrar por qué sucedió. La historia no es precisamente un simple registro de acontecimientos pasados, sino lo que más adelante llamaremos un registro "significativo", una exposición en la que los hechos están conectados entre sí. E inmediatamente se plantea la cuestión de lo que implica esa conexión para la naturaleza del pensamiento histórico.

Ahora bien, una solución posible de ese problema (que a veces se considera la única solución posible) es que el historiador relaciona sus hechos precisamente de la misma manera que el científico natural relaciona los suyos: considerándolos como ejemplos de leyes generales. Según este modo de argumentar, los historiadores tienen a su disposición todo un conjunto de generalizaciones de la forma "situaciones del tipo A originan situaciones del tipo B", por medio de las cuales esperan dilucidar sus hechos. Esta creencia es la que está detrás de la teoría de los positivistas del siglo XIX, según la cual el pensamiento histórico

es, en realidad, una forma de pensamiento científico. Sostenían esos autores que hay leyes de la historia lo mismo que hay leyes de la naturaleza, y decían que los historiadores debían dedicarse a hacer explícitas dichas leyes. Pero en realidad de verdad los historiadores han mostrado poco o ningún interés por ese programa, prefiriendo en su lugar prestar atención, como anteriormente, al curso detallado de los acontecimientos individuales, aunque pretendiendo, no obstante, dar alguna explicación de aquéllos. Y el que lo hagan así sugiere la posibilidad de que el pensamiento histórico es por lo menos, después de todo, una forma de pensamiento peculiar, coordinada con el pensamiento científico, pero no reductible a él. No podemos admitir que sea así sólo porque las otras teorías mencionadas ofrezcan una o dos dificultades manifiestas: la autonomía de la historia, si es autónoma, tiene que ser demostrada claramente sobre bases independientes. Pero hay algunas razones para que esta opinión sea difícil de negar.

b] *Verdad y hecho en historia.* Las cuestiones relativas a la posición del pensamiento histórico y su relación con otros estudios debieran, creo yo, considerarlas legítimas los filósofos de todas las escuelas. Y lo mismo puede decirse del segundo grupo de problemas concernientes a la filosofía crítica de la historia, que giran en torno de los conceptos de verdad y de hecho en historia. Aquí, como en el problema de la objetividad histórica que estudiaré a continuación, nos hallamos ante cuestiones que se presentan en la teoría del conocimiento en general, pero presentan ciertos rasgos especiales cuando las examinamos en relación con la esfera de la historia.

Esos rasgos son bastante obvios cuando nos preguntamos qué es un hecho histórico, o también en virtud de qué podemos sentenciar que los enunciados de los historiadores son verdaderos o falsos. Podemos suponer que los hechos de cualquier rama del saber deben estar abiertos de algún modo a la inspección directa, y que las manifestaciones de los expertos en cada rama pueden someterse a prueba por su conformidad con aquéllos. Pero cualesquiera que sean las otras virtudes de esta teoría, no puede aplicarse de manera admisible al campo de la historia.

Lo más sorprendente de la historia es que los hechos que intenta describir son hechos pasados, y los hechos pasados ya no son accesibles a la inspección directa. En una palabra, no podemos someter a prueba la exactitud de las exposiciones históricas viendo simplemente si corresponden a una realidad independientemente conocida. ¿Cómo podemos, pues, someterlos a prueba? La respuesta que un historiador en ejercicio daría a esta pregunta sería que lo hacemos por referencia a los testimonios históricos. Aunque el pasado no es accesible a la inspección directa, dejó amplias huellas de sí en el presente, en forma de documentos, construcciones, monedas, instituciones, procedimientos, etc. Y sobre esto reconstruye todo historiador que se estime aquellos hechos: todo aserto que haga el historiador, nos diría, debe estar apoyado en alguna suerte de testimonio, directo o indirecto. No se dará crédito a supuestos asertos históricos que descansen sobre cualquier otra base (por ejemplo, sobre la sola imaginación del historiador). En el mejor caso, son conjeturas inspiradas, en el peor son mera ficción.

Esto nos da ciertamente una comprensible teoría útil de la verdad histórica, pero no una teoría que satisfaga todos los escrúpulos filosóficos. Podemos advertir esto si reflexionamos sobre el carácter del testimonio histórico mismo. Las huellas del pasado de que se dispone en el presente incluyen, como ya dije, documentos, monedas, procedimientos, etc. Pero cuando nos ponemos a pensar acerca de ellas, esas cosas no llevan en la cara ni su significado ni su autenticidad. Así, pues, cuando un historiador lee un aserto en una u otra de las "fuentes originarias" concerniente al período que está estudiando, no lo admite automáticamente. Su actitud hacia él, si sabe su oficio, es siempre crítica: tiene que *decidir* si ha de creerlo o no, o también qué parte de él creer. La verda-

dera historia, como Collingwood no se cansó nunca de repetir, no puede considerarse asunto de tijeras y de engrudo: los historiadores no la hacen tomando trozos de información digna de toda confianza de una "autoridad" o de todo un conjunto de "autoridades". Los hechos históricos tienen que ser comprobados en cada caso; no son nunca simplemente dados. Y esto se aplica no meramente a los productos acabados del pensamiento del historiador, sino también a los asertos de los cuales parte; aunque, como veremos más adelante, esto no es incompatible con reconocer que considera algunos de tales asertos mucho más dignos de crédito que otros.

Podemos resumir esto diciendo que es deber del historiador no sólo basar todos sus asertos sobre los testimonios disponibles, sino además decidir cuáles de ellos merecen confianza. En otras palabras, el testimonio histórico no es un dato decisivo al que podemos referirnos para probar la verdad de los juicios históricos. Pero esto, como es obvio, vuelve a plantear toda la cuestión relativa al hecho y la verdad en historia. No podemos examinar aquí otros intentos de resolverla, entre los cuales podemos mencionar la teoría de que *algunos* testimonios históricos (especialmente los suministrados por ciertos juicios de memoria) son, después de todo, irrebatibles, y la tesis idealista contraria según la cual toda historia es historia contemporánea (es decir, que el pensamiento histórico no se interesa en realidad por el pasado, sino por el presente). Dichos intentos serán materia de estudio en un capítulo posterior. Pero quizá se ha dicho ya bastante para indicar que surgen problemas serios cuando empezamos a reflexionar sobre esas cuestiones, y para hacer ver claramente que éstas son materia adecuada para la investigación filosófica.

c] *Objetividad histórica.* La tercera de nuestra serie de cuestiones concierne a la noción de objetividad en la historia, noción de la cual no es mucho decir que pide a gritos un examen crítico. Las dificultades que crea este

concepto[5] quizá se pongan mejor de manifiesto con el examen de las dos posiciones siguientes, no evidentemente compatibles.

1) Por una parte, todo historiador honorable reconoce la necesidad de algún tipo de objetividad y de imparcialidad en su trabajo: distingue la historia de la propaganda y condena a los escritores que permiten que sus sentimientos y sus prejuicios personales afecten a la reconstrucción del pasado como malos trabajadores que no conocen su oficio. Si se les plantease a ellos la cuestión, la mayor parte de los historiadores estarían de acuerdo en que la suya es una actividad primordialmente cognoscitiva, consagrada a una materia independiente, el pasado, cuya naturaleza tuvieron que investigar por su propio interés, aunque indudablemente añadirían que nuestro conocimiento de dicha materia siempre es fragmentario e incompleto. Pero *2)* siempre subsiste el hecho de que los desacuerdos entre historiadores no sólo son frecuentes, sino desconcertantemente pertinaces, y que, una vez consideradas resueltas cuestiones técnicas relativas precisamente a la conclusión que puede sacarse de este o aquel testimonio, en vez de una interpretación acorde del período en cuestión, se produce una multitud de ellas diferentes y palmariamente incompatibles: marxista y liberal, católica, protestante, racionalista, monárquica y republicana, etc. Esas teorías son sustentadas de tal modo, que sus partidarios piensan que cada una de ellas es, si no la verdad definitiva acerca del período estudiado, es, de todos modos, exacta en los puntos esenciales, convicción que les hace rechazar todas las opiniones rivales como positivamente erróneas. Y todo lo que esto puede sugerir a un observador externo imparcial es que la pretensión del carácter científico de la historia que con frecuencia manifiestan los historiadores modernos es por lo menos insostenible, ya que los historiadores no han crea-

[5] La referencia a las pp. 37-8 *infra* puede resultar útil para la comprensión de lo que sigue.

do, notoriamente, lo que puede llamarse "conciencia general" histórica, es decir, un conjunto de cánones convenidos de interpretación que todos los que trabajan en la materia estén dispuestos a admitir.

¿Qué diremos de esta situación? Parece que hay tres modos según los cuales podríamos tratarla.

En primer lugar, podríamos intentar sostener no sólo que los historiadores están influidos por factores subjetivos, sino que tienen que estarlo. La historia imparcial, lejos de ser un ideal, es una imposibilidad absoluta. En apoyo de esto podríamos advertir que cada historiador mira el pasado desde un punto de vista determinado, cosa que no puede evitar, lo mismo que no puede salirse de su propia piel. También podríamos sostener que los desacuerdos de los historiadores, cuando se analizan cuidadosamente, parecen versar sobre puntos que no son materia de argumentación, sino que más bien dependen de los intereses y los deseos de las partes contendientes, ya personales o bien de grupo. En consecuencia, las disputas históricas, según esta manera de pensar, en el fondo no versan sobre lo que es verdadero o falso, sino sobre lo que es o no es deseable, y, en consecuencia, los juicios históricos fundamentales no son estrictamente cognoscitivos, sino "emotivos". Esto llegaría hasta abolir la distinción entre historia y propaganda y, por lo tanto, a socavar el alegato de que la historia es (o puede llegar a ser) un estudio verdaderamente científico.

En segundo lugar, podríamos tratar de argüir que el hecho de que en el pasado los historiadores no hayan alcanzado la verdad objetiva no es prueba de que ésta los eludirá siempre, e intentar demostrar que el desarrollo de una conciencia histórica común no es ajeno a la cuestión. Al hacerlo, adoptaríamos la posición de los positivistas del siglo XIX, de la cual partió el filósofo alemán Dilthey (aunque Dilthey cambió después de actitud acerca de ella): que la historia objetiva debería descansar sobre el estudio objetivo de la naturaleza humana. Las dificultades de ese plan son evidentemente enormes, y el concep-

to positivista del mismo es por lo menos demasiado simple; pero no se le rechazaría sólo por esa razón. Un punto claramente a su favor es que, como veremos después, los juicios generales sobre la naturaleza humana tienen un papel importante que desempeñar en la interpretación y la explicación históricas.

Finalmente, podríamos sostener que el concepto de objetividad histórica es radicalmente diferente del de objetividad científica, manifestándose la diferencia en el hecho de que mientras todos los historiadores estimables condenan el trabajo influido por prejuicios y tendencioso, no respaldan con la misma claridad el ideal científico del pensamiento absolutamente impersonal. El trabajo del historiador, como el del artista, puede considerarse en cierto modo como una expresión de su personalidad, y es admisible que se arguya que esto es de vital importancia para la materia que estamos examinando. Pues aunque está de moda considerar el arte como una actividad totalmente práctica, siempre queda el hecho de que muchas veces hablamos de él como si en cierto modo fuera también cognoscitivo. El artista, decimos, no se contenta sólo con tener y expresar sus emociones; necesita también comunicar la que él considera una visión exacta o una penetración en la naturaleza de las cosas, y por esa misma razón proclamaría la verdad y la objetividad de su trabajo. Y podría sostenerse que el mejor modo de tratar el problema de la objetividad histórica es asimilar el pensamiento histórico en este respecto al pensamiento del artista. Podría decirse, entonces, que la historia nos da una serie de imágenes del pasado diferentes pero no incompatibles, cada una de las cuales lo refleja desde un punto de vista distinto.

Hay dificultades evidentes en esta como en las dos teorías precedentes, pero no podemos estudiarlas aquí. Todo lo que puedo esperar haber conseguido en este breve examen es haber demostrado que mi tesis originaria de que el concepto de objetividad en historia pide a gritos un escrutinio crítico no es sino manifiestamente

verdadera, y haber dirigido la atención del lector hacia algunas orientaciones del pensamiento acerca de ella. Con esto, tengo que abandonar la materia por el momento y pasar al cuarto y último de mis grupos de problemas de filosofía crítica de la historia.

d] *La explicación en historia.* El problema central en este grupo es el de la naturaleza de la explicación histórica. La cuestión aquí es averiguar si ofrece algunas peculiaridades el modo como el historiador explica (o intenta explicar) los acaecimientos que estudia. Ya vimos que hay motivo para decir que la historia es, típicamente, la narración de acciones pasadas dispuestas de tal manera que vemos no sólo lo que sucedió, sino por qué sucedió. Ahora hemos de preguntarnos qué suerte o suertes de "porqués" están implícitas en la historia.

La mejor forma de abordar esta cuestión consiste en examinar el modo en que se usa en las ciencias naturales el concepto de explicación. Es un lugar común filosófico que los científicos no intentan ya explicar los fenómenos de que tratan en ningún sentido definitivo: no se proponen decirnos por qué las cosas son lo que son hasta el punto de revelar el propósito que está detrás de la naturaleza. Se contentan con la tarea mucho más modesta de formular un sistema de uniformidades observadas de acuerdo con el cual esperan dilucidar cualquier situación que haya de ser examinada. Dada tal situación, su actuación consiste en demostrar que es un ejemplo de una o más leyes generales, las cuales puede verse que siguen a otras leyes de carácter más general o que están conectadas con ellas. Los principales rasgos de este proceso son, primero, que consiste en la reducción de acontecimientos particulares a casos de leyes generales, y segundo, que eso sólo requiere la visión externa de los fenómenos estudiados (pues el científico no pretende revelar el propósito que está detrás de ellos). Puede decirse que esto da por resultado un conocimiento que se define adecuadamente como "abstracto". Ahora bien, muchos escri-

tores de filosofía de la historia han pretendido que el conocimiento histórico no es abstracto, sino que en cierto modo es concreto. Es cosa bastante clara que la cuestión de si hay algo de verdad en esa pretensión depende de que los historiadores expliquen sus hechos del mismo modo que el científico de la naturaleza explica los suyos, o de que puede demostrarse que poseen una penetración peculiar en su materia que les permite captar su naturaleza individual.

Hay algunos filósofos que en cuanto se plantean esta cuestión la resuelven negativamente. La explicación, dicen, es y sólo puede ser de un tipo, el tipo empleado en el pensamiento científico. El proceso de la explicación es esencialmente un proceso de deducción, y en su centro siempre hay, en consecuencia, algo expresable en términos generales. Pero concluir a base de esto que no puede haber un concepto especial de explicación en historia es todo lo contrario de convincente. El modo correcto de abordar la cuestión podría suponerse que sería empezar por examinar los pasos que realmente dan los historiadores cuando se ponen a dilucidar un acontecimiento o una serie de acontecimientos históricos. Y cuando hacemos eso, nos sorprende inmediatamente el hecho de que no parecen emplear generalizaciones como lo hace el científico. Aparentemente al menos, los historiadores no intentan aclarar situaciones particulares por referencia a otras situaciones del mismo tipo; su conducta inicial en todo caso es totalmente diferente. Así, cuando se les pide que expliquen un acontecimiento particular —por ejemplo, la huelga general inglesa de 1926—, empezarán por buscar conexiones entre ese acontecimiento y otros con los que tiene una relación interna (en el caso en cuestión, ciertos acontecimientos previos en la historia de las relaciones obrero-patronales de Gran Bretaña). El supuesto subyacente aquí es que acontecimientos históricos diferentes pueden considerarse conjuntamente como constitutivos de un solo proceso, de un todo del cual sólo son partes y al que pertenecen conjuntamente de un modo

especialmente íntimo. Y lo primero que busca el historiador, cuando se le pide que explique un suceso u otro, es verlo como parte de un proceso, localizarlo en su contexto mencionando otros sucesos con los que está ligado.

Ahora bien, este proceso de "coligación", como podemos llamarlo (siguiendo el uso del lógico del siglo XIX Whewell) es ciertamente una peculiaridad del pensamiento histórico, y, en consecuencia, es de gran importancia cuando estudiamos la naturaleza de la explicación histórica. Pero no nos detendremos demasiado en él. Algunos autores sobre esta materia parecen saltar desde la proposición de que podemos establecer conexiones internas entre ciertos acontecimientos históricos hasta el aserto mucho más general de que la historia es totalmente inteligible, y, en consecuencia, afirman que, por ello, es superior a las ciencias naturales. Esto es un error, evidentemente. La verdad parece ser que aunque el pensamiento histórico posee, pues, ciertas peculiaridades propias, no es *toto cælo* diferente del pensamiento científico. En particular, es difícil negar que el historiador, como el científico, recurre a proposiciones generales en el curso de su estudio, aunque no las hace explícitas de la misma manera que el científico. La historia difiere de las ciencias naturales en que el propósito del historiador no es formular un sistema de leyes generales; pero esto no quiere decir que tales leyes no son supuestos previos del pensamiento histórico. De hecho, como espero demostrar detalladamente más adelante, el historiador hace uso constante de generalizaciones, en particular de generalizaciones sobre los diferentes modos en que los seres humanos reaccionan a diferentes tipos de situaciones. La historia, pues, presupone proposiciones generales sobre la naturaleza humana, y no sería completa ninguna explicación del pensamiento histórico sin la adecuada apreciación de este hecho.

Y ya basta en cuanto a la descripción preliminar de los que parecen ser los principales problemas de la filosofía

crítica de la historia. Nuestro examen habrá hecho ver claramente que hay muchas dificultades verdaderas en la materia y que pertenecen a la clase de dificultades que tradicionalmente tratan los filósofos analíticos (aunque no han sido estudiadas en absoluto de un modo cuidadoso por los filósofos ingleses hasta tiempos recientes). La principal dificultad que ofrecen es quizá que parecen estar relacionadas entre sí de un modo particularmente estrecho, de suerte que al tratar de un grupo —por ejemplo, las concernientes a la objetividad histórica— nos vemos obligados a plantear cuestiones que estrictamente pertenecen a otro: cuestiones acerca de las relaciones entre la historia y las ciencias, por ejemplo, o también acerca de la explicación histórica. Pero esta dificultad, aunque aguda en filosofía de la historia, de ningún modo se limita a esa materia, y tenemos que hacer cuanto podamos para resolverla, recordando que no hay que pensar que nuestra agrupación de problemas posea en sí misma un valor intrínseco, sino que es simplemente un recurso metodológico destinado a evitar que planteemos demasiadas cuestiones a un mismo tiempo.

4. FILOSOFÍA ESPECULATIVA DE LA HISTORIA

Para atender ahora a los problemas que pertenecen a la filosofía de la historia en su parte especulativa o metafísica, tenemos que admitir desde el principio que hay mucho más desacuerdo sobre si ésos son o no verdaderos problemas. Algunos filósofos dirán que los únicos asuntos que interesan a la filosofía de la historia son problemas analíticos de la clase ya descrita, y que todas las demás investigaciones (como las realizadas por escritores como Hegel) son en realidad vanas. Pero hay que confesar que existe, en todo caso, una fuerte tendencia a plantear cuestiones sobre el curso de la historia así como sobre la naturaleza del pensamiento filosófico.

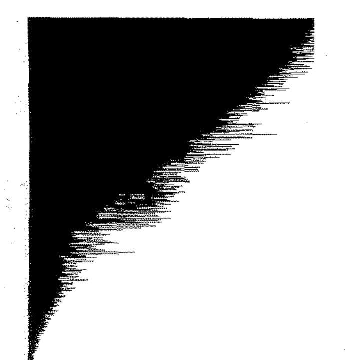
Podemos distinguir dos grupos de tales cuestiones. El primero comprende todos los problemas metafísicos que,

como ya hemos aclarado, fueron tratados en lo que llamo *filosofía tradicional* de la historia. El punto fundamental en que se interesaron esos filósofos puede formularse si decimos que trataban de descubrir el sentido y finalidad de todo el proceso histórico. La historia tal como la presentan los historiadores corrientes les parecía consistir en poco más que en una sucesión de acontecimientos desconectados, carentes por completo de consonancia o de razón. No había el intento en la historia "empírica", como se la llamaba, de ir más allá de los acontecimientos reales hasta el plan que está detrás de ellos, el intento de revelar la trama subyacente de la historia. Consideraban evidente que existía tal urdimbre, si no había de considerarse a la historia totalmente irracional, y, en consecuencia, se pusieron a buscarla. Pensaban que la tarea de la filosofía de la historia consistía en escribir una exposición del curso detallado de los acaecimientos históricos de tal suerte que quedaran de manifiesto su "verdadero" sentido y su "esencial" racionalidad. Como ya hemos visto, es bastante fácil criticar semejante proyecto; y en realidad el programa era condenado tanto por los historiadores en activo (que veían en él un intento de suprimir su ocupación) como por los filósofos antimetafísicos (que lo juzgaban totalmente incapaz de realización). Pero el problema fundamental que plantea —el problema, para decirlo de un modo crudo, del sentido de la historia— tiene con toda evidencia un interés recurrente, y ningún examen de nuestra actual materia puede olvidarlo por completo.

El segundo grupo de cuestiones quizá no es en absoluto estrictamente filosófico, aunque, gracias a la boga del marxismo, el público en general cree más comúnmente que es el que interesa a la filosofía de la historia. La supuesta filosofía marxista de la historia tiene más de un aspecto: en cuanto intenta demostrar que el curso de la historia tiende a crear una sociedad comunista sin clases, está cerca de ser una filosofía de la historia del tipo tradicional. Pero su principal objeto es presentar una teoría

de la interpretación y la causalidad históricas. Si Marx está en lo cierto, las principales fuerzas motrices de la historia son todas económicas, y ninguna interpretación del curso detallado de los acontecimientos que deje de reconocer esto tiene algún valor. Ahora bien, hay que decir desde el principio que el problema de cuáles son las principales fuerzas motrices de la historia no parece ser un problema filosófico. Es un asunto que sólo puede resolverse mediante el estudio de las conexiones causales reales en la historia, y no está claro por qué ha de considerarse a un filósofo especialmente equipado para ese estudio. Sin duda podría llevarlo a cabo con mucho más provecho un historiador inteligente en activo. Además, daría por resultado no la formulación de una verdad evidente por sí misma, sino de una hipótesis empírica, que se probaría por su eficacia para proyectar luz sobre situaciones históricas individuales. Hasta donde esto es cierto, la formulación de una teoría de la interpretación histórica parece corresponder a la historia misma más que a la filosofía de la historia, así como la determinación de cuáles son los factores causales más importantes en el mundo material corresponde a las ciencias y no a la filosofía de la ciencia.

Tiene, sin embargo, alguna excusa considerar las opiniones de Marx sobre estas materias como poseedoras de algo más que un toque filosófico acerca de ellas. Podemos decir que la teoría marxista de la interpretación histórica es filosófica por cuanto presenta su principal tesis no como una mera hipótesis empírica, sino como algo mucho más parecido a una verdad *a priori*. Marx, como veremos si examinamos cuidadosamente sus opiniones, no parece sostener sólo que los factores económicos son *en realidad* las fuerzas más poderosas que determinan el curso de la historia; parece sostener, además, que siendo las cosas lo que son, esos factores son *y tienen que ser* los elementos básicos de toda situación histórica. No tenemos más que reflexionar sobre el modo en que los marxistas usan su tesis para ver que le atribuyen una validez



mayor de lo que estaría justificado si la considerasen una hipótesis empírica. Lo que en realidad parecen hacer es defender el principio del materialismo histórico como una verdad necesaria, de tal suerte que ninguna experiencia futura podrá perturbarla. Y si esto es realmente correcto, el proceder de los marxistas merece indudablemente la atención de los filósofos.

No hay que interpretar erróneamente las implicaciones de las observaciones anteriores. No estoy insinuando que el intento de los marxistas y de otros para formular teorías generales de la interpretación histórica sea impropio. Yo pensaría, por el contrario, que es algo en lo que deben interesarse todos los que se dedican al estudio de la historia. Lo que sostengo es que la tarea de formular dicha teoría no corresponde al filósofo, sino al historiador. La aportación de Marx a la comprensión de la historia no fue en realidad una aportación a la filosofía de la historia propiamente dicha. Pero la teoría marxista interesa a los filósofos a causa del género de importancia que Marx parece dar a su fundamental principio. La ilimitada validez atribuida por los marxistas a ese principio es incompatible con que se le considere una mera hipótesis empírica (aunque no con que se le considere *sugerido* por la experiencia); y el problema de qué justificación tenga el considerarlo así ciertamente merece detenida atención.

Todos estos puntos serán estudiados detalladamente más adelante. El objeto de la presente exposición no es otro que ilustrar el tipo de cuestión que trata la filosofía de la historia, o que podría creerse que trata. Podemos resumir diciendo que si puede afirmarse que el filósofo tiene un interés específico por el curso de la historia, ha de ser por la totalidad de ese curso, es decir, por el sentido de todo el proceso histórico. Esta segunda parte de nuestro estudio, en realidad, o tiene que ser metafísica o no existe.[6] Y afirmar esto indudablemente creará en algunos lectores un prejuicio contra ello. Pero no está claro que ese prejuicio esté justificado ni en general ni en el caso específico que tenemos delante. Suponer que lo es sin discusión difícilmente podría justificarse.

[6] Podría negarse esto basándose en que forma parte de la función de la filosofía de la historia dilucidar conceptos como los de "progreso", "acontecimiento histórico", "período histórico". No estoy seguro de que sea así, pero si lo es, la materia se relaciona evidentemente de manera estrecha con los temas mencionados en el párrafo 3 *supra*.

5. PLAN DEL LIBRO

En el presente volumen el tratamiento de la filosofía de la historia se dividirá en dos partes correspondientes a las que acabamos de distinguir. En la primera y más larga de ellas nos ocuparemos primordialmente de la naturaleza del pensamiento histórico. Expondremos, o intentaremos exponer, los rasgos más prominentes de ese tipo de pensamiento, procurando descubrir entre ellos los que lo diferencian de otros tipos de pensamiento. Estudiaremos sus supuestos previos y examinaremos el carácter epistemológico de sus productos. Nuestro proceder será aquí puramente reflexivo: partiendo del hecho de que las gentes piensan sobre cuestiones históricas, nuestro objetivo será descubrir lo que hacen exactamente. Por estos medios podremos tocar todas las cuestiones que se dijo arriba que pertenecen a la filosofía crítica de la historia. No es necesario subrayar que, en un libro elemental como éste, no será posible hacer más que indicar cuáles son los principales problemas que se plantean y estudiar, más o menos dogmáticamente, una o dos de sus soluciones más obvias. Pero aun esto puede tener su utilidad en una materia tan descuidada como ésta.

La segunda parte de nuestra pesquisa, dedicada a los problemas tradicionales de la filosofía de la historia, será inevitablemente más resumida aún. Todo lo más que podremos hacer aquí, en realidad, es examinar en esbozo uno o dos intentos famosos de formular filosofías de la

historia del tipo metafísico, y sacar mediante la reflexión sobre ellos algunas conclusiones sobre la posibilidad de toda la empresa. A manera de apéndice de esta parte I me propongo emprender un breve examen del materialismo histórico, desarrollando los puntos enumerados en el presente capítulo. Si algún lector queda insatisfecho de la brevedad de este tratamiento, sólo puedo decirle que lo lamento; pero tengo que aclarar que, en mi opinión, la decisión final acerca de la validez de la teoría en cuestión no corresponde al filósofo, sino al historiador mismo.

2

HISTORIA Y CIENCIAS

1. CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DE LA HISTORIA. LA HISTORIA Y LA PERCEPCIÓN SENSORIAL

En el capítulo anterior supusimos que hay una clase especial de pensamiento llamada pensamiento histórico, y señalamos algunos de los problemas que a primera vista parece plantear. Ahora tenemos que someter a examen nuestro supuesto e intentar decir con más exactitud qué es el pensamiento histórico y en qué se diferencia de otras clases de pensamiento, del pensamiento en las ciencias naturales, por ejemplo. Plantearemos, pues, todo el problema de la naturaleza del conocimiento histórico, y tocaremos las difíciles cuestiones que plantea el averiguar si la historia puede pretender ser un estudio científico y en qué sentido.

Probablemente la mejor manera de abordar la cuestión sea preguntarnos qué es lo que el historiador trata de investigar y qué es lo que espera descubrir. La primera solución que se ofrece es obvia: aspira a una reconstrucción inteligente del pasado. Y podría pensarse que eso por sí solo serviría para distinguir la historia como rama independiente de conocimiento. Es fácil suponer que las ciencias naturales se interesan por el mundo que nos rodea; dependen, para sus datos, de la percepción sensorial. La historia, a modo de contraste, se interesa por el pasado, y las impresiones recordadas tienen, por lo tanto, que formar una parte indispensable de su materia prima. Pero, en realidad, el contraste entre la historia y las ciencias naturales no es tan agudo. En primer lugar, no es verdad que el científico se interese por el presente con exclusión del pasado. Completamente aparte de que el conocimiento memorístico entra en todos los juicios per-

ceptivos presentes acerca de objetos, sólo se necesita recordar la existencia de estudios como la geología y la paleontología para ver que hay ramas de la investigación científica que estudian el pasado y no el presente. Y además no puede sostenerse que la historia es, sin limitaciones, el estudio del pasado. Hay grandes porciones del pasado de las que la historia, tal como normalmente se la entiende, no toma ningún conocimiento, por ejemplo, todas las edades que precedieron a la evolución del hombre hacia algo parecido al tipo de criatura que es ahora.

Definir la historia como *el* estudio del pasado y tratar de fundar su autonomía como forma de conocimiento sobre ese punto es algo que no puede defenderse. Pero, desde luego la historia es, en cierto sentido, *un* estudio del pasado. ¿De qué pasado? La respuesta es: el pasado de los seres humanos. La historia empieza a interesarse por el pasado cuando por primera vez aparecen en él seres humanos. Su esencial incumbencia son las experiencias y las acciones humanas. Es cierto, desde luego, que la historia registra no simplemente lo que hicieron y sufrieron seres humanos, sino también un número considerable de acontecimientos *naturales* del pasado: terremotos, inundaciones, sequías y cosas análogas. Pero su interés en esos acontecimientos es estrictamente circunstancial. El historiador no se interesa en ningún momento de su trabajo por la naturaleza en sí misma, y sí sólo como medio ambiente de las actividades humanas. Si menciona hechos naturales, es porque esos hechos tuvieron algunos efectos sobre las vidas de los hombres y las mujeres cuyas experiencias describe. Si no hubieran tenido esos efectos, no los habría mencionado.

Que esto no es puro dogmatismo puede verlo el lector por sí mismo si reflexiona sobre escritos históricos reales. Una historia del mundo no suele empezar con especulaciones sobre los orígenes del universo, ni contiene una exposición de las mutaciones de las especies vegetales y animales una vez aparecida la vida en este planeta. Su campo efectivo es mucho más reducido: se concentra sobre las actividades del hombre conocidas en un lapso relativamente breve. Y en el caso de que alguien piense que esto es simple miopía por parte de los historiadores, que refleja la tendencia anticientífica de su educación, y señala que H. G. Wells ofrece en su *Outline of History* algo mucho más amplio, puede ser pertinente aquí decir que aun Wells se interesó primordialmente en su obra por las actividades de seres humanos, y que sus primeros capítulos, sea cualquiera su propósito ostensible, en realidad los incluyó porque pensaba que arrojaban luz sobre la naturaleza humana. Qué importancia dar al ambiente natural en relación con las acciones de los hombres, y hasta qué punto conectar esas acciones con la naturaleza animal del hombre, son puntos que cada historiador ha de decidir por sí mismo. Wells decidió remontarse mucho en el pasado, pero no cambió, al hacerlo, la naturaleza de la historia.

Por lo tanto, demos por sabido que es el pasado humano el objeto primordial del estudio de la historia. El siguiente punto a examinar es el tipo de conocimiento a que aspira.

Aquí tenemos que examinar dos posibilidades. La primera es que el historiador se limita (o debiera limitarse) a la descripción exacta de lo que sucedió, construyendo lo que puede llamarse un sencillo relato de los acontecimientos pasados. La otra es que el historiador va más allá de ese sencillo relato y se propone no meramente decir lo que sucedió sino también (en algún sentido) explicarlo. En el segundo caso la clase de relato que construye debe describirse como "significativo" y no como "sencillo".

La relevancia de la distinción que aquí se sugiere puede ser advertida mediante el examen de un problema paralelo. El estudio del tiempo para una zona dada y un período dado podría hacerse, indudablemente, en dos niveles, que podemos distinguir, un tanto desagradablemente, como *amateur* y profesional. En el primero, el observador se limita al registro completo y exacto de

detalles de presiones barométricas, temperaturas, dirección y fuerza del viento, lluvia, etc., produciendo así una simple crónica del tiempo en la zona. En el segundo, no se contentaría con esa crónica, sino que se esforzaría no sólo por registrar sino también, hasta donde se lo permitieran los datos, por comprender los acontecimientos de que trata, rastreando en ellos la acción de las leyes naturales que formula la meteorología.

La cuestión relativa a si el historiador construye un relato sencillo o un relato que yo he llamado "significativo", de los acontecimientos pasados, es la cuestión acerca de si su proceder se acerca al del meteorólogo *amateur* o al del profesional de mi ejemplo. Pero no hay que confundir el problema. El punto a discusión no es la identidad definitiva del pensamiento histórico con el científico: es ésta una cuestión que no aparece hasta una etapa posterior. Es, más bien, si el nivel en que se mueve la historia es comparable al de la simple percepción o al de la ciencia. Si lo primero es la solución verdadera, podemos decir que la tarea del historiador es decirnos, según la famosa frase de Ranke, "exactamente lo que ocurrió", y dejar la materia en eso; si lo es lo segundo, tenemos que convenir en que el tipo de relato que tiene que construir el historiador es un relato "significativo", dejando la cuestión de cómo puede serlo (esto es, en qué consiste su significación) para ulteriores investigaciones.

Ahora bien, yo creo que no es difícil demostrar que la historia propiamente dicha implica un relato significativo y no sencillo de la pasada experiencia de seres humanos. El historiador no se contenta con decirnos meramente lo que ocurrió, quiere también hacernos ver por qué ocurrió. En otras palabras, aspira, como se insinuó al principio, a una reconstrucción del pasado que sea a la vez inteligente e inteligible. Es verdad que con frecuencia los historiadores no llegan a este elevado nivel: carecen de pruebas o de la penetración necesaria para una reconstrucción adecuada, y en consecuencia se ven impulsados a recitar hechos aislados sin poder ajustarlos en

un cuadro coherente. Pero el que procedan así no hace sino atestiguar las dificultades generales bajo las cuales trabajan los historiadores, y no una debilidad inherente al ideal histórico. La verdad es que la historia es materia mucho más difícil de lo que con frecuencia se cree, y que su afortunado cultivo requiere que se den muchas condiciones, no todas las cuales dependen de los historiadores. Pero que sea difícil alcanzar la verdad histórica no es razón para negar su especial naturaleza.

Hace Croce una distinción en su *Teoría e historia de la historiografía* que puede ser esclarecedora en este respecto. Croce contrapone la historia propiamente dicha y la crónica, y describe la primera como el pensamiento vivo del pasado, mientras que la segunda está, por decirlo así, muerta y es ininteligible. El uso que el propio Croce hace de esta distinción en interés de su teoría de que toda historia es historia contemporánea, no tiene por qué interesarnos aquí. Pero pienso que hay que reconocer que dicha distinción responde a una diferencia real de niveles del conocimiento histórico. La clase de conocimiento que tenemos de la historia de la pintura griega, para poner un ejemplo del mismo Croce, es muy diferente del que tenemos, por ejemplo, de la historia política de la Europa del siglo XIX, y en realidad la diferencia es tan profunda que casi puede decirse que pertenecen a géneros diferentes. No es sólo que en el caso de la historia política del siglo XIX tengamos mucho más material sobre el cual trabajar que cuando tratamos de la historia de la pintura griega, de la cual quedan muy pocos testimonios directos. Hay también el hecho de que, por estar más cerca del siglo XIX, podemos penetrar mucho más fácilmente las ideas y los sentimientos de la época y, en consecuencia, usar nuestros testimonios de manera mucho más efectiva. El relato que podemos construir de la historia política del siglo XIX es a la vez completo y coherente: en él pueden presentarse los acontecimientos de tal modo que su desarrollo parezca ordenado e inteligible. Una historia de este tipo está estre-

chamente entrelazada y es consecuente. Pero una historia de la pintura griega, o lo que pasa por tal historia, es, en comparación, una cosa lamentable, consistente en poco más que los nombres y las fechas aproximadas de algunas celebridades, con los títulos de sus obras tal como los registraron autores antiguos. No nos da ninguna idea del desenvolvimiento real de la pintura en el mundo antiguo, sino que en realidad es sólo una crónica insatisfactoria, el mero esqueleto de una historia.

El punto sobre el cual deseo insistir es que, aunque es posible encontrar esos dos niveles de crónica y de historia propiamente dicha en toda la historia escrita —si bien es posible hallar elementos de crónica en la historia más elaborada, y de historia propiamente dicha en la crónica más primitiva—, el ideal histórico siempre es rebasar la fase de la crónica y llegar a la de la historia. Lo que todo historiador busca no es un relato escueto de hechos inconexos, sino una fluida narración en la que cada acontecimiento esté, por así decirlo, en su lugar natural y forme parte de un todo inteligible. En este respecto el ideal del historiador es en principio idéntico al del novelista o el dramaturgo. Así como una buena novela o una buena comedia parece consistir no en una serie de episodios aislados, sino en el desarrollo ordenado de la situación compleja de la cual parte, así una buena historia posee cierta unidad de argumento o tema. Y cuando no encontramos esa unidad experimentamos un sentimiento de insatisfacción: creemos no haber entendido los hechos que nos pusimos a investigar lo mejor que pudimos.

Ahora bien, si esto es totalmente exacto (y debe advertirse al lector que se formula no como un análisis definitivo, sino simplemente como una descripción a primera vista del proceder y las aspiraciones reales de los historiadores), creo que podemos concluir con seguridad que todo intento de considerar la historia simplemente coordinada con la percepción sensorial tiene que ser erróneo. Si se nos pregunta si el pensamiento del historiador se mueve en el nivel perceptivo o en el nivel científico, considerando

exhaustiva esta alternativa, no podemos dar más que una respuesta. Pero dar esa respuesta no es resolver el problema de la categoría del pensamiento histórico. Porque plantea al mismo tiempo la cuestión del sentido, si lo hay, en que es apropiado *identificar* el pensamiento histórico y el científico, por ejemplo, en las conocidas palabras de J. B. Bury, según las cuales "la historia es una ciencia, ni más ni menos". A este asunto debemos prestar ahora nuestra atención.

2. CARACTERÍSTICAS DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

¿Qué queremos decir cuando llamamos ciencia a un *corpus* de conocimientos? Queremos decir, en primer lugar, que lo distinguimos de un conjunto de trozos fortuitos de información. Todos los hechos que conocí ayer pueden necesitar, para ciertos propósitos imaginables, que se les considere en conjunto, pero nadie creería que constituyen una ciencia. Las diferentes proposiciones de una ciencia, al contrario de los ingredientes de aquel agregado, están sistemáticamente relacionadas. Una ciencia, sea lo que fuere, es un cuerpo de conocimientos adquiridos como resultado de un intento de estudiar cierta materia de un modo metódico, según un conjunto determinado de principios guías. Y el hecho de que abordemos nuestro material teniendo presente dicho conjunto de principios es lo que da unidad y sistema a nuestros resultados. El punto fundamental aquí es que nos planteamos cuestiones desde un conjunto definido de supuestos previos, y nuestras respuestas están conectadas precisamente a causa de esto. Habría que añadir que la verdad de esta tesis no es afectada por el hecho de que los investigadores científicos ignoren con frecuencia sus propios supuestos previos: no necesitamos tener explícitamente presente un principio para poder usarlo en nuestros pensamientos.

Una ciencia ha de ser considerada por lo menos como un *corpus* de conocimientos sistemáticamente

relacionados y dispuestos de un modo ordenado. ¿Pero basta eso para formar una definición? Se ha indicado[1] que no basta, pues si bastase tendríamos que convenir en que un horario de trenes o un directorio telefónico son ejemplos de libros de texto científicos. La información de esos libros fue adquirida por averiguaciones metódicas y dispuesta de un modo ordenado, pero no se diría normalmente que es información científica. ¿Qué nos mueve a negarle ese título? La respuesta es que tendemos a emplear la palabra "científico" sólo cuando se trata de un conjunto de proposiciones *generales*. Una ciencia, diríamos, es una serie no de verdades particulares sino de verdades universales, expresable en proposiciones que empiezan con palabras como "siempre", "si", "todo", "ningún". Es un lugar común decir que los científicos no se interesan en las cosas particulares por sí mismas, sino sólo en cuanto pertenecientes a determinada clase, como ejemplos de principios generales. Esta explicación del conocimiento científico la dio Aristóteles, y hasta hoy se viene repitiendo en los libros de texto sobre el método científico.

Esta cuestión acerca del carácter general de las proposiciones que llamamos científicas está estrechamente relacionada con otra. Tendemos a considerar el pensamiento científico como un conocimiento que es siempre útil en algún grado, útil porque nos permite dominar el presente o predecir el futuro. No hay que interpretar mal esta aseveración. La cuestión no consiste en que neguemos el nombre de ciencia a un estudio cuya utilidad no pueda verse inmediatamente; hay multitud de ramas de la ciencia que, vistas las cosas superficialmente, parecen ser cultivadas por sí mismas, sin pensar en los resultados prácticos que podamos esperar de ellas. Es más bien que, cuando tenemos un conocimiento científico, siempre suponemos que *podría* ser aplicado para fines prácticos,

[1] Cf. *Introduction to Logic and Scientific Method*, de Cohen y Nagel, p. 81 de la edición abreviada.

del mismo modo que los resultados abstractos de la geología, por ejemplo, se aplican prácticamente en las operaciones mineras o en las mecánicas de la construcción de puentes. Y la característica de las verdades científicas que hace posible ese resultado es precisamente su carácter general, que hace que puedan usarse para predecir el futuro. A causa de que el científico se interesa en los acontecimientos que estudia no como acontecimientos individuales sino como casos de un tipo determinado, su conocimiento lo lleva más allá de los límites de su experiencia inmediata y le permite prever, y en consecuencia quizá dominar, los acontecimientos futuros. Porque la ciencia generaliza y así da lugar a predicciones, puede hacernos, según la sorprendente frase de Descartes, "amos y poseedores de la naturaleza".

Hay un último rasgo del pensamiento científico tal como comúnmente se le entiende que merece ser mencionado antes de que pasemos a preguntarnos cómo afecta todo esto a la situación de la historia. Me refiero al hecho de que generalmente se piense que la verdad o la falsedad de las hipótesis científicas es independiente de las circunstancias personales o de las opiniones privadas de las personas que las formularon. Los enunciados científicos, según esta interpretación, aspiran a ser universalmente admitidos; no son campo apropiado para el despliegue de partidarismos de ninguna especie. Decir esto no es, naturalmente, adherirnos a la absurda teoría de que no puede haber discusión sobre los resultados científicos; puede y debe haber controversias dentro de toda ciencia, y hasta los resultados admitidos deben estar abiertos a la rectificación al conocerse pruebas nuevas o modos nuevos de interpretar las pruebas antiguas. Pero todo esto es posible sin que el científico renuncie a su principio fundamental según el cual las conclusiones a que llega las alcanza sobre bases que otros observadores pueden escudriñar y compartir. Las teorías y las argumentaciones científicas pueden ser difíciles de comprender para el profano, pero si han de merecer su nombre, nunca deben ser esotéricas en el mal

sentido de sustentarse sólo sobre la autoridad de algún supuesto atisbo personal o de ser cognoscibles sólo para un grupo de personas especialmente privilegiadas. Mediante esta prueba rechazamos las pretensiones científicas de la astrología y tenemos dudas acerca del carácter totalmente científico de por lo menos algunos de los estudios agrupados bajo el título de investigación psíquica.

Podemos resumir los resultados de este breve intento de exponer las principales características del concepto común de la ciencia y del conocimiento científico en los términos siguientes. Aplicamos la palabra "ciencia" al conocimiento que *a*] se adquirió metódicamente y está sistemáticamente relacionado; *b*] consiste en un cuerpo de verdades generales o por lo menos lo contiene; *c*] nos permite hacer predicciones acertadas y en consecuencia controlar el curso futuro de los acontecimientos, en alguna medida al menos; *d*] es objetivo, en el sentido de que todo observador sin prejuicios debería admitirlo si se le presentasen las pruebas, cualesquiera que fuesen sus predilecciones personales o sus circunstancias privadas.

3. HISTORIA Y CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Teniendo presente estas consideraciones, tratemos ahora de determinar la cuestión relativa a si la historia es una ciencia.

Que la historia es un estudio científico en el sentido de que se realiza de acuerdo con un método y una técnica propios probablemente no lo negará nadie. A las conclusiones que los historiadores tratan de formular se llega mediante el examen de una materia claramente definida —las acciones y los sufrimientos de seres humanos en el pasado—, realizado de acuerdo con reglas que generaciones sucesivas de investigadores han hecho cada vez más precisas. Sobre esta materia difícilmente hay lugar para controversias serias. No tenemos más que pensar en que hay una clase de historiadores profesionales cuya capacidad para tratar el material que estudian es totalmente distinta de la del hombre corriente. La enseñanza superior de la historia, como sabe todo el que tiene alguna experiencia del asunto, no es tanto cuestión de comunicar hechos como de enseñar cierta técnica para establecerlos e interpretarlos. Y esta técnica, como ya hemos observado, fue sustancialmente perfeccionada en el curso del tiempo, por lo menos particularmente durante los dos últimos siglos, de suerte que errores en que incurrían frecuentemente en el pasado escritores altamente preparados pueden evitarlos ahora eruditos de sólo mediana competencia.

Se objetará aquí que esto es exagerar las dificultades del conocimiento histórico. Seguramente —se dirá— lo que más sorprende al comparar las producciones de los historiadores con las de los científicos naturales es que las primeras son inteligibles para personas sin preparación profesional, mientras que las últimas están llenas de tecnicismos que sólo un experto puede comprender. Pero del hecho de que la historia se escriba en el lenguaje corriente, y de que no haya creado un vocabulario especial propio, no se sigue que pueda escribirla cualquier mentecato. Lo cierto es que hay la mayor diferencia del mundo, en esta como en otras ramas del saber, entre el enfoque de un aficionado y el de un profesional, aunque la distinción es menos palmaria en historia que en otras materias. Esto lo explica el hecho de que todos estamos obligados por las exigencias de la vida cotidiana a hacer algún uso de las técnicas del historiador. No podemos leer inteligiblemente nuestros periódicos diarios sin plantearnos cuestiones acerca del crédito que merece la información que contiene: la valoración del testimonio, que es una de las tareas más importantes del historiador, es algo que todos tenemos que hacer. Esto es bastante claro, pero es igualmente claro que no todos podemos hacerlo con la misma pericia, y que una persona con preparación en el método histórico tiene en este respecto una ventaja enorme sobre otra que sólo puede confiar en su impreparada inteligencia. A cualquiera que dude

de esto y piense que la historia es materia de sentido común, y nada más, se le puede invitar a someter su opinión a una prueba práctica: tomar, pongamos por caso, una colección de documentos relativos a los orígenes de la primera guerra mundial y construir sobre esa base una historia de los acontecimientos que condujeron a ella. Se sorprenderá de las dificultades que hallará y lo disgustará la simplicidad de su pensamiento que señalará cualquier historiador profesional.

Me propongo, por lo tanto, suponer que la historia puede describirse, en todo caso, como científica, es decir, que es un estudio con sus propios y reconocidos métodos que debe dominar todo el que espere ser experto en ella. Ahora se plantea la cuestión relativa a su situación respecto de las otras tres características señaladas arriba.

Por lo que concierne al segundo de nuestros puntos, parece haber una clara diferencia entre la historia y las ciencias; porque basta el conocimiento más ocasional del trabajo histórico para asentar que no termina en una serie de generalizaciones explícitas. Es cierto que se dice a veces que la historia apunta a ciertas "enseñanzas", las cuales ciertamente toman la forma de verdades generales. Un ejemplo es la famosa frase de Lord Acton según la cual "todo poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente". Pero aunque juicios de este tipo se encuentran de vez en cuando en obras históricas, no puede decirse que constituyen la principal incumbencia del historiador.

La preocupación central del historiador, y en esto parece no haber duda, no son las generalidades, sino el curso exacto de los acaecimientos: es esto lo que espera referir y hacer inteligible. Desea, como dijimos antes, decir exactamente lo que sucedió y, al hacerlo, explicar por qué ocurrió como ocurrió. Y esto significa que su atención debe concentrarse en los acontecimientos que son el objeto inmediato de su escrutinio; a diferencia del científico, no es llevado constantemente más allá de los acontecimientos a la consideración de principios genera-

les de los que aquéllos son ejemplos. Se interesa, por ejemplo, en la Revolución francesa de 1789, o en la Revolución inglesa de 1688, o en la Revolución rusa de 1917, y no (salvo accidentalmente) en el carácter general de las revoluciones como tales. Por eso los libros corrientes de historia terminan cuando el autor termina su exposición del período que revisa; si el interés del historiador fuera el mismo que el del científico, incluiría otro capítulo, el más importante de la obra, en el que expondría en términos generales las principales enseñanzas de los acontecimientos en cuestión.

Un lector escéptico podría no quedar convencido con este argumento por dos razones. Una es la existencia en las obras históricas de generalizaciones explícitas del tipo a que sirve de ejemplo la frase de Lord Acton. Volveré a tratar de éstas. La otra, que puede ser tratada más fácilmente, es la consideración de que el pensamiento histórico implica cierto elemento de generalidad que la exposición anterior parece excluir.

Me refiero aquí al hecho de que los historiadores no se contentan con narrar los sucesos de un período dado ordenadamente; creen además misión suya dilucidar, por ejemplo, el temple y las características de toda una época o de todo un pueblo. Así, escriben sobre asuntos como la Inglaterra medieval o la Ilustración en Francia o el tiempo de los victorianos, y se ingenian para decirnos en el curso de sus obras mucho acerca de las características *generales* de los hombres que vivieron en aquellos tiempos y lugares. Pero aunque esta actividad es muy importante, e indudablemente pertenece a su campo, no ofrece en sí misma fundamento para confundir el pensamiento histórico con el científico. Porque los juicios que origina, aunque generales en comparación con los enunciados de hechos individuales, no son juicios universales en el verdadero sentido; son simplemente resúmenes muy condensados de sucesos particulares.

Una breve comparación del proceder histórico con el científico propiamente dicho aclarará esto. Cuando un

físico formula leyes sobre la conducta de cuerpos en movimiento, esas leyes están destinadas por él a aplicarse a todo lo que satisface, satisfizo o satisfará la definición de aquella expresión; en el lenguaje de la lógica, esas leyes se refieren a clases "abiertas", clases cuyos individuos no pueden enumerarse nunca porque son potencialmente un número infinito. Pero cuando los historiadores estudian, pongamos por caso, las opiniones de los hombres cultos de la Francia del siglo XVIII, se refieren a una clase "cerrada", cuyos individuos podrían, en principio, enumerarse. No hablan, como lo haría un científico (por ejemplo, un sociólogo), de todos los hombres pasados, presentes y futuros, que tienen determinadas características, sino de los hombres que de hecho vivieron en cierto tiempo y en cierto país. Y éstas son dos cosas muy diferentes.

No quiero ocultar el hecho de que este asunto de la generalización en historia es intrincado, y que será necesario decir mucho acerca de él; pero el lector puede inclinarse a conceder en este punto que hay por lo menos a primera vista una razón para diferenciar la historia de la ciencia natural en relación con él. Y esa impresión quizá se confirmará si pasamos a examinar el tema de la predicción en historia. Como vimos más arriba, la capacidad del científico para hacer predicciones acertadas brota directamente de su preocupación de lo que es típico, o de interés general, en los acontecimientos que investiga. Por el contrario, el hecho de que, visto superficialmente cuando menos, los historiadores de ningún modo se interesan en predecir significaría que su actitud fundamental hacia los hechos es completamente distinta de la de los científicos.

Que los historiadores estudien el pasado por él mismo, no porque se espere que tal estudio arroje alguna luz sobre el curso futuro de los acontecimientos, por lo general se considerará como mera vulgaridad. Pero la cuestión quizá no es tan sencilla como esto sugiere. En primer lugar, tenemos que preguntarnos si el interés del historiador por el pasado es tan desinteresado como parece

a primera vista. Seguramente no es absurdo sostener que estudiamos el pasado porque pensamos que dicho estudio iluminará el presente, y que no lo haríamos si no creyéramos esto. Si el pasado no significara nada para el presente, ¿nos interesaríamos por él? Y si se advierte que esto puede admitirse sin convertir a los historiadores en profetas (porque, después de todo, el presente no es el futuro), podemos replicar preguntando si no es cierto que el estudio de la historia de un país o de un movimiento nos pone en mejor situación para prever su futuro. Una persona que sabe mucho acerca de, por ejemplo, la historia de Alemania está, por lo menos en algunos respectos, mejor equipada para decir cómo se desenvolverá Alemania en lo futuro que otra que ignora por completo dicha historia. Los historiadores pueden no ser profetas, pero con frecuencia están en situación de profetizar.

Hay otro punto que debe examinarse a este respecto. Se ha dicho que aunque ciertamente no es incumbencia de los historiadores predecir el futuro, sí lo es en alto grado "retrodecir"[2] el pasado: establecer, sobre la base de pruebas presentes, cómo debió ser el pasado. Y se afirma que la conducta del historiador al "retrodecir" es exactamente paralela a la del científico cuando predice, ya que en cada caso el razonamiento avanza desde la conjunción de premisas particulares (que el caso ahora es esto y lo otro) con verdades generales, en el caso de la ciencia leyes de la naturaleza, en el de la historia leyes que gobiernan la conducta humana en situaciones de tal o cual tipo.

Estas consideraciones plantean de nuevo toda la cuestión del lugar de las generalizaciones en el pensamiento histórico, pero en la presente ocasión no llevaré más lejos el examen de las cuestiones que suscitan. Debemos con-

[2] Esta útil palabra fue ideada, creo yo, por el profesor G. Ryle. [En una reseña de la primera edición de este libro el profesor H. B. Acton dijo que la palabra "retrodicción" la había usado ya en 1895 J. M. Robertson.]

tentarnos con afirmar de nuevo la diferencia manifiesta entre la historia y la ciencia respecto del segundo y tercero de nuestros puntos. Los científicos, como vimos, se interesan primordialmente por verdades generales y consideran incumbencia suya predecir; los historiadores, a manera de contraste, se ocupan primordialmente de sucesos individuales, y rara vez expresan conclusiones verdaderamente universales en el curso de su trabajo. Esta concentración suya en lo que sucedió individualmente quizá explique el hecho de que no predigan, no obstante la ventaja que su trabajo les da en esta materia sobre quienes no tienen conocimientos históricos. Pero tenemos que abandonar este tema, y el de la "retrodicción", para estudiarlos más adelante.

Los problemas que plantea para la historia la cuarta característica del pensamiento científico —su objetividad— son tan complicados que reclaman un capítulo para ellos solos. Por el momento debo contentarme con remitir al lector al breve estudio del capítulo 1, del cual concluirá que hay un sentido en el que la historia pretende ser un estudio objetivo, aunque no sea más que porque los enunciados y las interpretaciones históricos son considerados verdaderos o falsos por sus autores. Pero el asunto es crasamente tergiversado si intentamos formular una conclusión acerca de él en una fórmula simple, y haremos bien en reservar el juicio hasta que sea posible su estudio completo. Afortunadamente, podemos hacerlo sin perjuicio de la determinación de nuestro punto principal en el presente capítulo.

4. Dos teorías acerca del pensamiento histórico

Intentemos ahora resumir la situación tal como se presenta en la presente etapa del razonamiento. Después de rechazar la sugestión de que la historia está coordinada con la percepción sensorial (esto es simplemente una extensión hacia atrás de la experiencia presente), pasamos a examinar sus relaciones con las ciencias. Enumeramos

varias características del pensamiento científico, y nos preguntamos si podía encontrarse en la historia algo que les correspondiese. Y nuestro resultado fue un tanto indeciso, pues aunque vimos que la historia posee una de las características mencionadas, fue menos fácil tener alguna seguridad respecto de las otras. Era evidente, sin embargo, que toda la orientación del pensamiento del historiador es diferente de la del científico, y que el historiador se interesa primordialmente por lo que ocurrió individualmente en el pasado, mientras que el propósito del científico es formular leyes universales. Y esta diferencia subsistirá aun cuando resulte que en el pensamiento histórico se presuponen también verdades generales, sin que allí se hagan explícitas. Por lo menos ningún historiador tiene como su principal objeto llegar a verdades de ese tipo.[3]

¿Cuál es la moraleja de esta situación? En realidad los filósofos han sacado de ella dos conclusiones totalmente distintas y formulado dos teorías diferentes del pensamiento histórico para resolver los diversos puntos tratados arriba. Terminaré este capítulo esbozando esas teorías rivales y estudiando brevemente algunos puntos fuertes y débiles de cada una de ellas.

La primera teoría, que nació en Alemania a fines del siglo pasado, fue adoptada poco después por el filósofo italiano Croce y pasó a la filosofía inglesa a través de su partidario R. G. Collingwood; es la explicación idealista típica del conocimiento histórico.[4] Aproximadamente es como sigue. La historia es una ciencia porque ofrece un cuerpo conexo de conocimientos a los que se llegó metódicamente, pero es una ciencia de un tipo peculiar. No es una ciencia abstracta, sino concreta, y termina no en conocimientos generales sino en el conocimiento de verdades individuales. El que esto sea así (si la pretensión es correcta) no debe contarse como un punto débil de la

[3] El profesor Toynbee quizá parezca una excepción. Para un breve estudio de sus opiniones véase *infra* capítulo 8.

[4] Aunque no la aceptaron todos los idealistas ingleses: v. *supra* pp. 8-9.

historia, sino más bien como un punto fuerte. Podemos ver esto si reflexionamos sobre las consideraciones *a*] de que el propósito definitivo de todo juicio es caracterizar la realidad en su detalle individual, y *b*] que las ciencias abstractas (por las cuales podemos entender las que normalmente se llaman en inglés *las* ciencias, o sea las ciencias naturales) no realizan, notoriamente, ese propósito. Pues, como vio Descartes al estudiar el método científico hace mucho tiempo,[5] esas ciencias no describen hechos concretos sino que tratan de meras posibilidades. "Si *p*, entonces *q*", es la forma que toman sus conclusiones, y esas proposiciones hipotéticas pueden ser formuladas, y lo que es más, pueden ser verdaderas, aunque no haya casos reales de las conexiones en cuestión. Esto no es negar la verdad manifiesta de que las ciencias inductivas tienen, en todo caso, un punto de contacto con la realidad por el hecho de que nacen de la reflexión sobre los datos de la percepción y constantemente vuelven a ella. Es, más bien, subrayar que ninguno de los resultados a que llegan dichas ciencias, precisamente porque se proponen expresar conexiones universales, es categóricamente verdadero de hecho. En lenguaje lógico, se formulan en proposiciones que carecen de sentido existencial. No dicen lo que realmente es el caso, sino lo que podría ser si se realizan ciertas condiciones.

Esta explicación de las proposiciones científicas muy bien podrían aceptarla filósofos que por lo general no sienten simpatía por el punto de vista idealista. Según la otra parte de la teoría, ¿qué conocimientos de lo individual nos ofrece la historia? Tenemos que aclarar que aquí se hace un alegato muy importante a favor del historiador. Se afirma, en efecto, que el pensamiento histórico no es discursivo, es decir, que no llega a sus conclusiones aplicando conceptos generales a casos particulares, sino que, en cierto sentido, es intuitivo. Y la base de este alegato

[5] *Discurso del método*, parte VI.

se encontrará, si ha de creerse a los partidarios de la teoría, examinando la naturaleza especial de la materia de que trata la historia.

Hemos sostenido arriba que el objeto propio del historiador son los hechos y las experiencias de seres humanos del pasado. Se formuló esta tesis por considerarla aceptable para los filósofos de todas las escuelas; pero sería inocente observar que es particularmente grata para los idealistas. Porque —dicen esos escritores— los hechos y las experiencias de seres humanos son hechos y experiencias de mentes, y podemos captarlas en sus detalles concretos precisamente porque nosotros tenemos (o somos) mente. A la naturaleza hay que verla desde afuera, pero pensamientos y experiencias nos son accesibles desde adentro. Podemos captarlos de un modo único porque podemos re-pensarlos o re-vivirlos, poniéndonos imaginariamente en el lugar de las personas, pasadas o presentes, que los pensaron o las experimentaron primero. Este proceso de re-vivir imaginariamente es, según se afirma, central en el pensamiento histórico, y explica por qué ese estudio puede darnos el conocimiento individual que no nos dan otras ciencias.

La fuerza de la teoría que acabamos de esbozar estriba evidentemente en su aparente correspondencia con el hecho psíquico. En nuestras vidas cotidianas todos encontramos posible ponernos, hasta cierto punto por lo menos, en el lugar de otras personas y penetrar en sus pensamientos y sentimientos al hacerlo. Por este proceso de comprensión simpática podemos penetrar en su mente y apreciar por qué obran como obran. Y, por lo menos aparentemente, el proceso no es de razonamiento. Cuando vemos a un hombre que notoriamente sufre, no nos decimos: "He aquí un hombre con la cara contorsionada, que lanza gritos y gemidos, etc.; las personas que hacen estas cosas están sufriendo; por lo tanto, este hombre está sufriendo". Vemos *de un golpe* que está sufriendo, sentimos por él *inmediatamente*. Y si esto es cierto de nuestra comprensión de las gentes contemporáneas nues-

tras, parece natural extenderlo, *mutatis mutandis*, a los pensamientos y las experiencias de personas del pasado, porque no hay ninguna diferencia de principio entre las dos series de casos. Aquí también nuestra comprensión parece ser, en cierto sentido, inmediata e intuitiva: punto que se hace manifiesto si ponemos intensamente nuestra imaginación en la lista de cualidades que debe poseer un historiador competente.

Pero si esta teoría tiene, pues, un atractivo inmediato, hay que admitir también que hay obvias objeciones que hacerle. Sin hablar de las críticas a la tesis inicial, que nosotros mismos hemos aceptado, según la cual la historia se interesa propiamente por las experiencias humanas, muy bien podemos preguntarnos si la correspondencia aparente con los hechos es garantía suficiente del principal tablado de la plataforma idealista. Concediendo que parecemos sentir por otros inmediatamente, que penetramos en sus pensamientos sin razonamiento explícito, ¿es igualmente cierto que no haya una inferencia *oculta*? Si el proceso es tan inmediato como han afirmado algunos idealistas, ¿por qué lleva a veces a conclusiones falsas? ¿Y cómo vamos a explicar el hecho de que en psicología, que pretende ser la ciencia de la mente, el éxito se consiguió sólo cuando los investigadores abandonaron los métodos intuitivos y abordaron su materia con los supuestos previos de la ciencia natural? ¿Cómo explicamos también la aparición ocasional de proposiciones generales en las argumentaciones históricas? ¿Están allí simplemente porque los historiadores que las enuncian están corrompidos por una teoría filosófica falsa, o hay otra razón para su presencia? ¿Puede ser totalmente desestimado lo que se ha dicho sobre "retrodicción", y que el proceso es absorbido sin dejar restos en la comprensión simpática de que hemos hablado?

La escuela idealista tiene sus respuestas a estas preguntas, pero no las estudiaremos aquí. Nuestro propósito fue simplemente dar un esbozo preliminar de una teoría que subraya la autonomía del pensamiento histórico en una forma particularmente extremosa. Ahora tenemos que examinar una opinión muy diferente.

El origen de esta segunda teoría hay que buscarlo en el positivismo del siglo XIX, y convendrá referirse a ella como la tesis positivista. Uno de los propósitos primordiales del positivismo en la mayor parte de sus formas fue vindicar la unidad de la ciencia para demostrar que, aparte de las disciplinas puramente analíticas, como la matemática y la lógica formal, todas las ramas del conocimiento que merecen su nombre dependen de los mismos procedimientos básicos de observación, reflexión conceptual y verificación. Este programa excluye claramente todo lo que se parece a la explicación idealista de la historia, y en realidad implica una negación de la opinión según la cual la historia es, en todo sentido importante, una rama autónoma del saber. Se sostiene contra esto que el proceder en historia no se diferencia en principio del de la ciencia natural. En ambos casos se llega a conclusiones recurriendo a verdades generales, y la única diferencia consiste en que el historiador no hace, y el científico sí hace, generalizaciones a las cuales recurre explícitamente.

En este momento tenemos que señalar una divergencia dentro de la escuela positivista. Los positivistas anticuados, secuaces de Auguste Comte, mientras convenían en que la historia no era en la forma en que ellos la conocían una ciencia, esperaban sin embargo elevarla al rango científico. Ese progreso era posible —pensaban ellos— si los historiadores trasladaban su atención de los hechos individuales a los principios de que eran ejemplos: si abandonaban la mera recolección de hechos y pasaban a formular las enseñanzas o leyes de la historia. Cuando hicieran esto —pensaba Comte— la historia ascendería al nivel científico y sería idéntica a la ciencia de la sociología. Pero, como dijimos más arriba, esa sugestión no se recomendaba a los historiadores en activo, y simpatizadores más recientes del programa

positivista adoptaron una actitud diferente hacia la historia. Ahora se admite (por el Dr. Karl Popper, por ejemplo[6]) que el historiador siga preocupándose por acontecimientos particulares y no se le apremia para que los abandone por cosas más elevadas, como hacía Comte, pero se le hace esta concesión sólo a expensas de reconocer que la historia es algo menos que una ciencia. La historia es comparable no a las ciencias propiamente dichas sino a actividades prácticas como la ingeniería. En ambos casos están implícitos y son aplicados conocimientos generales, pero en uno y otro caso el centro de interés está en el espécimen particular que se está estudiando. Y si se preguntase qué es el conocimiento general en cuestión, la contestación es que eso depende de la clase de historia. Los historiadores usan conocimientos generales de todas clases, triviales y técnicos, según la materia. Pero no hay caso en que lleguen a conclusiones sin recurrir en absoluto a proposiciones generales.

El atractivo de esta teoría es el atractivo de todo positivismo: la eliminación de todo tráfico con misterios. La historia, a juzgar por el modo como hablan de ella algunos filósofos, es algo que todos debemos tratar con solemnidad particular, porque ofrece el conocimiento individual que otras ciencias buscan en vano. Pero la teoría positivista, especialmente en su última forma, suprime todo fundamento para semejante solemnidad. No ve nada peculiar en el hecho de que al historiador le interesen acontecimientos particulares; lo mismo nos interesan a todos en nuestra vida diaria. Y sostiene que la comprensión histórica implica exactamente la misma referencia a verdades generales que se hace en todo razonamiento deductivo. Puede verse, pues, que el pensamiento histórico no posee peculiaridades propias, sino que en principio es como el pensamiento científico. La historia no es una ciencia, pero tampoco es,

[6] Véase *The Open Society*, tomo II, pp. 248-52, 342-4.

igualmente, una fuente extracientífica de conocimientos.

Ésta es sin duda una conclusión confortadora a que puede llegarse, en especial si tenemos mentalidad científica. Pero puede preguntarse si el razonamiento que la establece es totalmente sólido. A ese respecto es pertinente observar que toda la filosofía del positivismo tiene, bastante paradójicamente en una escuela tan opuesta a la metafísica, un fuerte sabor *a priori* acerca de ella. Habiendo decidido de antemano que todo conocimiento debe ser uno, los positivistas sientan una fórmula para lo que constituye el conocimiento científico y el razonamiento científico, y después someten a prueba todas las disciplinas existentes por su capacidad para ajustarse a ese lecho de Procusto. De algunas, como la metafísica y la teología, se dice que consisten en proposiciones sin sentido; a la historia la tratan más cortésmente, pero de un modo todavía un tanto despótico. Y muy bien podemos preguntarnos si un enfoque diferente del asunto, en el que partamos no de una teoría general sino de un detenido examen de los procedimientos reales de los historiadores, confirmará todo lo dicho por los positivistas. No es probable, a pesar de todo, que los idealistas, muchos de los cuales han tenido experiencia personal del trabajo histórico avanzado, estén totalmente equivocados en su opinión sobre este asunto. Mas para llegar a decidir entre ellos y los positivistas tenemos que poner en el asador toda la materia de la explicación histórica, y esto exigirá por sí solo un capítulo.

3

LA EXPLICACIÓN HISTÓRICA

1. TEORÍA DE LA HISTORIA DE COLLINGWOOD

Me propongo comenzar mi estudio del asunto con un examen más detenido de la teoría idealista del pensamiento histórico brevemente esbozado hacia el final del capítulo anterior. Lo hago así porque los idealistas ofrecen una audaz y bien definida interpretación de la explicación en historia, con la cual debe llegar a entenderse todo el que trate este asunto. Y para un escritor inglés es sumamente necesario prestar atención a esta teoría, porque una de sus formas fue propugnada por uno de los más lúcidos y penetrantes escritores sobre filosofía de la historia: R. C. Collingwood. Collingwood no vivió bastante para terminar la obra en gran escala sobre este tema que había planeado muchos años antes de su prematura muerte en 1943; pero su libro póstumo, *Idea de la historia,** editado según conferencias y trabajos que dejó, da, junto con sus publicaciones anteriores, idea justa de la opinión que estaba tratando de asentar.

La teoría idealista de la historia, podemos empezar por observar, consiste en lo esencial en dos proposiciones. Primera, que la historia está, en un sentido que habrá que especificar, propiamente interesada por el pensamiento y las experiencias humanas. Y segunda, que, precisamente por eso, la comprensión histórica tiene un carácter único e inmediato. Se afirma que el historiador puede penetrar hasta la naturaleza interior de los acontecimientos que estudia, puede captarlos desde adentro, por así decirlo. Es ésta una ventaja que no puede

* Edición española del Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

disfrutar nunca el científico de la naturaleza, que no puede saber nunca lo que probablemente es un objeto físico del modo como un historiador puede saber cómo fue probablemente Julio César. Como dice Collingwood:

> "Para el hombre de ciencia, la naturaleza es siempre y puramente un 'fenómeno', no en el sentido de que sea imperfecto en su realidad, sino en el sentido de ser un espectáculo que se presenta a su observación inteligente; mientras que los acontecimientos de la historia nunca son meros fenómenos, nunca meros espectáculos para la contemplación, sin cosas que el historiador mira, pero no *los* mira, sino que mira *a través* de ellos, para discernir el pensamiento que contienen". (*Idea de la historia*, p. 248.)

La historia es inteligible de este modo porque es una manifestación anímica. Si la naturaleza manifiesta alma es cosa que, realmente, no podemos decir: es ésa una cuestión metafísica sobre la cual no ha sido posible el acuerdo. Pero, por lo menos, sabemos que el científico de la naturaleza tiene que tratarla como si no la manifestara. La esterilidad de la física antigua y medieval demostró la imposibilidad práctica de suponer que la manifestaba.

Ahora bien, debe advertirse que, de esas dos proposiciones, mientras que la segunda no es probable que sea verdadera a menos que lo sea la primera, la primera puede ser verdadera aunque sea falsa la segunda. Es posible que la historia sea, en algún sentido, la historia del pensamiento, sin que de ahí se siga que el conocimiento histórico sea único e inmediato. Pero antes de que digamos algo acerca de esto dirigiremos nuestra atención a la proposición primera, y en particular a su palabra clave "pensamiento".

Cuando se dice que la historia está esencialmente interesada por el "pensamiento", ¿a qué se refiere esto?

La palabra es capaz de un sentido amplio y de un sentido estricto, y la ambigüedad se refleja en una división importante entre los partidarios de la teoría idealista. Para el filósofo alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911), la historia, así como, por ejemplo, el derecho, la economía, la crítica literaria y la sociología, pertenecía al grupo de estudios llamados ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). La característica de estos estudios, cuando se comparan con las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), era que su materia podía ser "directamente vivida" (*erlebt*) o conocida desde adentro. Ahora bien, lo que puede ser "vivido directamente" en el sentido de Dilthey son experiencias humanas en el sentido más amplio de la palabra: sentimientos, emociones y sensaciones de hombres, así como sus pensamientos y razonamientos. En consecuencia, para Dilthey, decir que la historia está propiamente interesada en los pensamientos humanos sería lo mismo que decir que se interesa por las experiencias humanas: la palabra "pensamientos" estaría usada genéricamente, de un modo muy parecido a como está usada la palabra *cogitatio* en la filosofía de Descartes. Dilthey habría negado que toda historia es historia del pensamiento si se entendiese que eso significa historia del pensamiento propiamente dicho, considerando esa concepción demasiado estrecha e intelectualista para ajustarse a los hechos.

Pero Collingwood, que indudablemente estaba familiarizado con las teorías de Dilthey, optó deliberadamente por este sentido estrecho. Cuando *él* dijo que toda historia era la historia del pensamiento, quería decir que se interesaba propiamente por operaciones intelectuales. Todo pensamiento —explicaba— tiene lugar sobre un fondo de sentimiento y emoción, pero no es por estas cosas por las que se interesa el historiador. El historiador no podría ocuparse de ese fondo porque no puede esperar re-vivirlo. Sólo los pensamientos en sentido estricto son capaces de resurrección, y por lo tanto sólo pensamientos pueden constituir la materia de la historia.

El lector muy bien puede sentirse intrigado por saber qué es lo que llevó a Collingwood a sostener una teoría tan manifiestamente extrema y paradójica como ésta, y quizá valga la pena que empleemos nuestro tiempo en examinar más detenidamente las opiniones contradictorias.

Dilthey apoyó su teoría de la autonomía de las *Geisteswissenschaften* en una explicación de la manera como se conocen las operaciones mentales. En el centro de esa explicación estaban sus conceptos de "expresión" y de "comprensión". Según él, todas nuestras experiencias mentales —sentimientos, emociones, pensamiento— tienden a asumir alguna suerte de expresión externa. El pensamiento, por ejemplo, va acompañado normalmente de palabras habladas o escritas o de otros símbolos, el dolor por una especie de expresión facial y de conducta corporal, la alegría por otra, y así sucesivamente. El proceso de comprender la mente de otras personas, y también parte del proceso para comprender nuestra propia mente, es un proceso de interpretación de esas expresiones. Pero Dilthey insistió en que no era un proceso de inferencia. Pasamos *directamente* —parece pensar— del conocimiento de la expresión al conocimiento de lo que expresa; o más bien, aunque no llegamos a la experiencia original misma, tenemos en nosotros una experiencia exactamente igual a ella. Así, cuando veo que alguien muestra todos los signos de dolor inmediatamente me apeno yo mismo. Sé cómo está probablemente el hombre en cuestión porque mi estado mental corresponde exactamente al suyo.

A esta explicación pueden hacérsele dos observaciones críticas. En primer lugar, podemos preguntarnos por qué, si Dilthey está en lo cierto al pensar que el proceso es inmediato y no inferencial, incurrimos en error con tanta frecuencia. No podría negarse que muchas veces interpretamos mal los pensamientos y los sentimientos de las personas; y parece lo más natural decir que cuando lo hacemos sacamos las conclusiones equivocadas de las

pruebas de que disponemos, de las expresiones de que habla Dilthey. En ese caso el proceso es, después de todo, un proceso de inferencia. Y en segundo lugar puede decirse que la teoría de Dilthey lleva a una posición fundamentalmente escéptica. Si no podemos captar nunca la experiencia real que dio lugar a cierta expresión, ¿cómo sabemos que nuestra propia experiencia es, como él asegura, exactamente como ella? Parece como si Dilthey se viera envuelto aquí en las dificultades comunes de la teoría representativa del conocimiento y no hubiera pensado suficientemente en el modo de evitarlas.

Collingwood advierte la fuerza de estos dos puntos, aunque tenía una simpatía general por el punto de vista de Dilthey y era muy sensible a la gran importancia para la historia de la teoría de la expresión. Pero quería evitar el escepticismo hacia el conocimiento histórico y, como parte de él, evitar tener que decir que podemos hacer sólo conjeturas mejor o peor fundadas acerca de la mente de otras personas, incluida la de personas del pasado. Y la única manera que vio de conseguir ese resultado fue sostener que todo lo que podíamos conocer de ellas eran sus pensamientos y sus razonamientos en sentido estricto.

Sostuvo que pudiéramos conocer eso basándonos en que los actos de pensamiento, en cuanto opuestos al fondo de sentimientos sobre el cual tienen lugar, eran intrínsecamente susceptibles de reavivamiento después de un intervalo. Si, por ejemplo, empiezo a pensar sobre un asunto que tuve olvidado durante años, podría yo (aunque no siempre) reavivar mis pensamientos anteriores acerca de él, aunque mi pensamiento tenga ahora un fondo de emoción y sentimiento diferente del que había tenido entonces; y si pensase en la historia de Julio César, también podría lograr revivir sus pensamientos. El hecho de que los pensamientos de César no hubieran formado anteriormente parte de mi historia mental no sería un obstáculo para esto: "no hay —dice Collingwood— teoría sostenible de la identidad personal" que

impida que el mismo acto de pensamiento pertenezca a dos series mentales diferentes. De ahí que una historia estrictamente limitada a la historia del pensamiento sea una empresa perfectamente realizable, aunque no lo sea otra entendida en un sentido amplio.[1]

En consecuencia, para Collingwood el concepto central de la historia es el concepto de acción, es decir, de pensamiento que se expresa en conducta externa. Los historiadores tienen —según él creía— que partir de lo meramente físico o de descripciones de lo meramente físico; pero su designio es penetrar más allá de esto hasta el pensamiento que está en su base. Así, pueden partir del hecho escueto de que una persona (o, más estrictamente, un cuerpo) llamada Julio César cierto día del año 49 A. C. cruzó el Rubicón con tales y cuales fuerzas. Pero no se contentan con detenerse ahí: quieren seguir adelante y descubrir lo que estaba en la mente de César, qué pensamiento era la base de aquellos movimientos corporales. En la terminología propia de Collingwood, quieren pasar del "exterior" del acontecimiento a su "interior". Y una vez que han hecho esta transición, dice, la acción se hace para ellos completamente inteligible.

> "Para la historia, el objeto por descubrir no es el mero acontecimiento sino el pensamiento que expresa. Descubrir ese pensamiento es ya comprenderlo. Después que el historiador ha comprobado los hechos, no hay un proceso ulterior de inquisición en sus causas. Cuando sabe lo que ha sucedido, sabe ya por qué ha sucedido". (*Idea de la historia*, p. 248.)

Si sé lo que hizo Nelson en la batalla de Trafalgar, para usar un ejemplo favorito de Collingwood, también sé por qué lo hizo, porque hago míos sus pensamientos

[1] Para esta difícil argumentación, cf. *Idea de la historia*, pp. 322 ss, e *infra*, pp. 107-10.

y paso de uno a otro como lo haría en mi propio pensamiento. No necesito ningún conocimiento general de la conducta de los almirantes en las batallas navales para llegar a esa comprensión. No es, en realidad, materia de conocimiento discursivo, sino de conocimiento inmediato. Pero sólo es así porque se trata de pensamiento, y sólo de pensamiento.

2. CRÍTICAS A LA TEORÍA DE COLLINGWOOD

Podemos convenir en tomar la versión de Collingwood de la teoría idealista como su forma modelo para nuestros presentes propósitos, y ahora debemos pasar a comentarla. Me dedicaré primero a lo que dice acerca de la importancia fundamental para la historia del concepto de acción, y a su descripción del proceder del historiador como re-pensamiento de pensamientos pasados.

Puede haber excepciones a estas opiniones sobre diferentes fundamentos. Así, *a*] los partidarios de las teorías materialistas de la interpretación histórica sin duda las ridiculizarían porque suponen un olvido absurdo del fondo natural de los acontecimientos históricos. Decir que toda historia es la historia del pensamiento es insinuar por lo menos que los hombres hacen su propia historia, libres de toda determinación por fuerzas naturales; ¿y qué podría ser más absurdo? Pero esta crítica parece más demoledora de lo que en realidad es. No tenemos más que recordar que el pensamiento de que habla Collingwood es pensamiento en acción, no es el pensamiento de la especulación abstracta, para embotar su filo. ¿Por qué habríamos de suponer que ignoraba que dicho pensamiento nace de un fondo de fuerzas naturales tanto como de fuerzas humanas y como reacción a ellas? Su teoría sería indudablemente estúpida si desconociera ese hecho; ¿pero tenemos alguna razón para suponer que lo desconoce?

b] Dejando este punto, podemos examinar en seguida la crítica de la opinión de Collingwood según la cual ésta sólo tendría fundamento si todas las acciones humanas

fuesen deliberadas, cuando tantas no lo son evidentemente. Lo que el historiador tiene que hacer —nos dice— es penetrar desde el acontecimiento externo hasta el pensamiento que lo constituyó y re-pensar ese pensamiento. Pero muchas acciones que la historia investiga fueron hechas bajo el acicate del momento, en respuesta a un impulso súbito; y cómo ha de realizarse el programa de Collingwood respecto de ellas no es cosa inmediatamente clara.

c] Con esta crítica podemos relacionar otra según la cual la teoría es admisible sólo si se tienen en cuenta ciertos tipos de historia. Mientras concentremos nuestra atención en la biografía y en la historia política y militar, parece bastante razonable, pero si pasamos, por ejemplo, a pensar en la historia económica, se hace mucho más difícil de aplicar. ¿Es esclarecedor en alguna medida decir que quien trata de la historia de los precios, por ejemplo, está esencialmente interesado en acciones humanas, y que su tarea apropiada es re-pensar los pensamientos de los individuos que los señalaron? ¿De qué acciones y de qué pensamientos se trata aquí?

De estas dos objeciones, la primera quizá puede contestarse pensando que muchas acciones impulsivas y, en la misma medida, "irreflexivas", pueden, no obstante, revelarse como la expresión del pensamiento en investigaciones posteriores. Si golpeo a un individuo en un arrebato de pasión, mi acción evidentemente no es deliberada; pero sería ocioso negar que hay, como decimos, una idea detrás de ella. Quise golpear al individuo y expresar mi disgusto, aunque no tuviese en las mientes un plan explícito. Y puede sostenerse de un modo bastante admisible que el historiador, al estudiar actos impulsivos y tratar de descubrir los pensamientos que están detrás de ellos, realiza una tarea análoga en ciertos aspectos a la del psicoanalista, cuyo éxito en revelar planes meticulosamente fraguados detrás de acciones aparentemente irracionales es pertinente, sin duda alguna, para la materia que estamos examinando.

La fuerza de la otra objeción también depende del supuesto de que la teoría sólo funcionará si los pensamientos de que se habla están encarnados en actos deliberados de pensamiento que tengan lugar en la mente de los agentes individuales. Las acciones de que trata la historia económica son acciones de innumerables agentes, en realidad, de todos cuantos toman parte en los procesos económicos investigados. Y los pensamientos que el historiador de la economía trata de captar están expresados, con bastante frecuencia, en complicadas series de acciones realizadas por diferentes personas en largos lapsos, de las cuales pocas, si es que alguna, conocen la dirección de todo el movimiento. Muy bien puede ser imposible descubrir aquí un plan deliberado, ¿pero es ésta una objeción insuperable a la teoría idealista? Es seguro que no hay nada muy revolucionario en la sugerencia de que una idea puede ejercer una influencia persistente sin que esté constantemente ante la mente de alguien: puede tener un efecto de fondo o ambiente, por decirlo así, si la suponen inconscientemente personas que nunca pensaron explícitamente en ella. Y no veo por qué esto no se aplique a la esfera de la economía lo mismo que se aplica, por ejemplo, a la historia política o cultural.

La fuerza de ambas críticas se deriva de la errónea identificación de lo que una persona tiene *en las mientes* con lo que tiene *ante la mente*. Se cree equivocadamente que cuando decimos que los historiadores tienen que penetrar los pensamientos que están detrás de las acciones manifiestas de los hombres queremos decir que toda acción tiene dos partes: primero pensamiento y después ejecución física. Entonces se plantean las dificultades que hemos venido estudiando, pues evidentemente hay muchos casos a los que no se ajustará la forma indicada. Pero aunque el lenguaje de Collingwood en este contexto (en particular su insistencia en la necesidad de *re-pensar* pensamientos pasados) no está libre de ambigüedad, no es esencial interpretarlo como si hubiera hecho este objetable supuesto. Tiene sentido hablar de descubrir el pensamiento que está detrás de un acto físico aun en casos en que el pensamiento *no* precedió a la acción; y realmente intentamos con frecuencia hacer esto en la vida diaria, por ejemplo en los tribunales de justicia.

d] Ésta puede ser también nuestra respuesta al ataque frontal contra la dicotomía interno/externo, aplicada a la acción, realizado por el profesor Ryle en *The Concept of Mind.*[2] El profesor Ryle objeta esa terminología basándose en que si hablamos *tanto* de las acciones manifiestas de un individuo *como* de los pensamientos que expresan, y decimos que el asunto del historiador es pasar de las primeras a los segundos, le señalamos una tarea imposible, ya que los pensamientos de que se habla aquí son, por definición, pensamientos privados de la persona que los tiene e inaccesibles a todas las demás. Al hacerlo, nos metemos en el problema filosófico tradicional del conocimiento que tenemos de otras mentes, problema que no puede resolverse satisfactoriamente por la sencilla razón de que descansa sobre un craso error. Sólo con que reconozcamos que, como dice el profesor Ryle, "las realizaciones inteligentes manifiestas no son pistas hacia el funcionamiento de las mentes; son ese funcionamiento",[3] desaparecen a la vez el error y el problema.

Pero la terminología interno/externo puede defenderse sin aceptar las implicaciones que el profesor Ryle atribuye a sus partidarios. Puede aceptarse sobre el respetable fundamento de que es empíricamente esclarecedora: que representa algo que los historiadores, los abogados, los políticos y la gente ordinaria hacen en el curso de su pensamiento normal. A veces (con mucha frecuencia, por lo que respecta a la historia) se encuentran ante un escueto registro de los hechos físicos de ciertos agentes, y en esas circunstancias se ponen a descubrir las ideas, o los pensamientos, o las intenciones, que los agentes en cuestión tenían, explícitamente o no, "en la mente". De-

[2] Pp. 56-58.
[3] *Op. cit.*, p. 58.

cir que en esas circunstancias tratan de pasar del aspecto "externo" al aspecto "interno" de una acción o conjunto de acciones es emplear una metáfora que puede ser peligrosamente desorientadora para los filósofos, pero no lo sería para ningún historiador ni hombre de negocios que sabe a qué atenerse respecto de ella. Porque, después de todo, es algo que todos hacemos al seguir los acontecimientos actuales en el mundo político, cuando preguntamos, por ejemplo, en qué "pensaba" Stalin cuando envió a Vishinski a Washington, o especulamos sobre lo que "está detrás" del hecho físico mejor o peor atestiguado de que grandes cuerpos de tropas rusas avanzan de este a oeste a través de Polonia.

Lo que el profesor Ryle hizo es revelar de un modo sorprendente el carácter desorientador del lenguaje de Collingwood cuando habla de "re-pensar", que es inadecuado para los fines a que se destina. El historiador ciertamente tiene que hacer más que re-pensar los pensamientos que estuvieron explícitamente ante las mentes de aquellos cuyas acciones estudia, aun en casos en que los actos fueron deliberados. Los personajes históricos, como dijo Hegel, muchas veces hacen (o intentan) más de lo que saben, y esto hay que concedérselo a toda explicación sostenible del pensamiento histórico. Pero creo personalmente que esta concesión puede hacerse dentro del contexto de la teoría idealista sin destruir las principales tesis de dicha teoría.[4]

Todo esto viene a parar en que debemos, a pesar del profesor Ryle, aceptar la teoría idealista de la expresión

[4] [La dificultad es más profunda de lo que aquí se reconoce, como lo hizo ver claramente A. C. Danto en el capítulo VIII de su *Analytical Philosophy of History*. Danto señala la frecuencia en historia de "frases narrativas" como "Aristarco se anticipó a Copérnico", que describen acontecimientos a la luz de su resultado; como él dice, la referencia a lo que tenían en las mientes los agentes no podría ser nunca una base adecuada para tales descripciones. Trato algunos puntos complementarios en el artículo que cito *infra*, p. 72.]

como esencialmente correcta. Observamos más arriba que era muy poco probable que los idealistas, que tienen en su haber mucho trabajo histórico auténtico (Dilthey, Croce y Collingwood, para no citar más que tres, fueron todos historiadores experimentados), hubieran desconocido por completo la naturaleza del pensamiento histórico; y esta tesis tiene el apoyo del caso presente. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre el resto de su teoría, no podemos negar que los idealistas subrayaron con razón la diferencia entre la actitud que adopta un científico natural hacia los hechos que investiga y la que adoptan los historiadores hacia sus testimonios.

Collingwood expone bien la diferencia en un pasaje ya citado, en que habla de que los historiadores no miran los fenómenos históricos, sino a través de ellos, para descubrir el pensamiento que contienen. Podemos ilustrarla, siguiendo también a Collingwood, comparando el proceder de un paleontólogo con el de un arqueólogo hacia sus respectivos "hallazgos". El primero toma sus restos como una prueba que le permite reconstruir la apariencia física y las características de los animales a que pertenecen los huesos, y descubrir la evolución de especies ahora extinguidas. Pero el segundo, cuando descubre restos de un poblado o de un campamento, no se contenta con reconstruir la apariencia física que tenía cuando realmente estaba ocupado; quiere además usarlos como pruebas que arrojen luz sobre los pensamientos y las experiencias de la gente que vivió o luchó allí. Para decirlo de otro modo, mientras la naturaleza está toda en la superficie (como observó Goethe crípticamente, no tiene "ni concha ni almendra"), la historia tiene interior y exterior. Y es su interior lo que propiamente interesa a los historiadores.

Pero aunque, en consecuencia, estamos dispuestos a defender la primera parte de la teoría idealista, no se sigue de ahí que aceptemos toda la interpretación idealista de la explicación histórica. Decir que los historiadores deben penetrar detrás de los fenómenos que estudian es

una cosa; sostener que esa penetración se realiza por un acto intuitivo es algo muy diferente.

¿Podemos encontrar alguna razón para admitir tan extravagante opinión? Collingwood, como hemos visto, limitó por simpatía la comprensión que Dilthey había estado dispuesto a extender a todas las experiencias mentales, a los actos de pensamiento en sentido estricto; pero dudo que podamos seguirle aun en eso. Cuando nos dice que el estudio de las pruebas nos permitirá captar en un solo acto lo que Nelson pensó en Trafalgar y por qué lo pensó, y que este conocimiento se logra sin referencia a ninguna proposición general sobre la conducta de los almirantes, muy bien podemos preguntarnos si no se dejó engañar por su propio ejemplo. Sentimos que no hay ninguna gran dificultad acerca de esta teoría cuando se aplica a personas como Nelson y Julio César, porque suponemos demasiado fácilmente que Nelson y Julio César eran hombres como nosotros. Pero si tratamos de aplicarla a las acciones de un médico-brujo africano o a un jefe vikingo, muy bien podemos empezar a tener serias dudas acerca de ella. Para deducir algo de la conducta de tales personas, todos estaremos dispuestos a decir que necesitaríamos algo más que comprensión por simpatía; necesitamos experiencia, de primera o de segunda mano, del modo en que suelen reaccionar a las situaciones en que se encuentran.

Mas para un idealista, admitir esto es renunciar a toda su teoría, pues esa experiencia se reduce al conocimiento, explícito o implícito, de ciertas verdades *generales*. Lo que en realidad se está diciendo es que el proceso de interpretar la conducta en cuestión es un proceso de inferencia en el sentido ordinario. Y si esto conviene a casos no familiares, como el del médico-brujo, ¿no convendrá también a casos familiares? ¿No es verdad que nuestra comprensión de Nelson depende de manera importante de que sepamos algo de la dirección de batallas navales en general? Y si carecemos de ese conocimiento, ¿podríamos comprender su acción?

Concluyo que la principal tesis de Collingwood no resiste el examen. No es cierto que captemos y comprendamos el pensamiento de individuos del pasado en un solo acto de penetración intuitiva. Tenemos que descubrir lo que pensaban y averiguar por qué lo pensaban interpretando las pruebas de que disponemos, y en este proceso de interpretación hacemos referencia por lo menos implícita a verdades generales. El historiador tiene indudablemente que hacer algo diferente de lo que hace el científico, pero no tiene poderes especiales de penetración que le ayuden a realizar la tarea. Necesita imaginación en alto grado, pero también necesita experiencia. Decir que puede hacer su trabajo poniéndose en el lugar de las personas que estudia, aunque parece responder a los hechos, no es decisivamente esclarecedor. Porque el proceso de ponerse uno en el lugar de otro es también susceptible de ulterior análisis.

Más adelante trataré de algunos otros problemas que nacen del estudio anterior y que versan sobre la cuestión de la verdad histórica no menos que sobre la de la explicación histórica. Por el momento sólo necesito añadir la observación de que el rechazo de la versión de Collingwood de esta teoría anula cualquier incentivo que hubiera para aceptar su definición, muy angosta, del campo de la historia. El mismo Collingwood se proponía limitar la historia al pensamiento propiamente dicho porque creía que sólo el pensamiento podía ser entendido en su peculiar sentido: sólo del pensamiento podíamos tener conocimiento directo e individual. Pero hemos visto ya razones para rechazar su opinión, y en consecuencia podemos volver sin titubeo a la fórmula más amplia de la cual partimos: que la historia se interesa por las acciones y las experiencias de seres humanos del pasado. El historiador, seguiremos diciendo, trata de resucitar el pensamiento del pasado; pero no sólo se interesa por las ideas propiamente dichas, sino también por el fondo de sentimiento y emoción que tuvieron las ideas. Cuando intenta revelar el espíritu de una época, no es meramente su vida intelec-

tual lo que espera penetrar: quiere captar también su vida emocional. Indudablemente, como vio Collingwood, hay dificultades para la realización de su tarea, pero se aplican a las dos partes de ella. Si está justificado el escepticismo histórico, se aplica al pensamiento lo mismo que al sentimiento.[5]

3. LA "COLIGACIÓN" EN HISTORIA

La posición a que llegamos ahora es que hemos rechazado las principales tesis de los idealistas acerca de la explicación histórica y sostenido que implica cierta clase de referencia a verdades generales. Esto parece obligarnos sin más a alguna forma de la tesis positivista (*supra*, pp. 49-51). Pero antes de aceptar esa conclusión quizá debamos echar una mirada más atenta a la verdadera práctica de los historiadores. Si hacemos esto no podremos menos de sorprendernos ante el uso que hacen de un procedimiento que encaja mejor en la teoría idealista que en la positivista: el procedimiento de explicar un acontecimiento rastreando sus relaciones intrínsecas con otros acontecimientos y de localizarlo en su contexto histórico. Éste es el procedimiento que en nuestro capítulo introductorio llamamos "coligación", y sin duda merecerá que dediquemos nuestro tiempo a examinar su naturaleza e importancia.

Si se le pide a un historiador que explique un acaecimiento histórico particular, creo que se inclinará con frecuencia a empezar la explicación diciendo que hay que considerar el hecho en cuestión como parte de un movimiento general que se estaba desarrollando en aquel tiempo. Así, la reocupación por Hitler de las provincias renanas en 1936 podría ser dilucidada por referencia a la política general de reafirmación y expansión alemanas que Hitler practicó desde el momento de su llegada al

[5] [Para las críticas de esta interpretación de Collingwood, véase la nota adicional a la terminación de este capítulo.]

poder. La mención de esa política y la especificación de medidas anteriores y posteriores para realizarla, tales como el repudio del desarme unilateral, la retirada de Alemania de la Liga de Naciones, la absorción de Austria y la incorporación de los Sudestes, en realidad sirven para hacer más inteligible la acción aislada de la cual hemos partido, y lo hacen permitiéndonos situar la acción en su contexto y verla como un paso en la realización de una política más o menos consecuente. Comprender lo que fue aquella política y apreciar el modo en que los acontecimientos particulares contribuyeron a su realización es, por lo menos en muchos casos, parte de lo que se considera una explicación histórica.

Ahora bien, es importante darse cuenta de que la capacidad del historiador para usar esta forma de explicación depende de la naturaleza especial de la materia de que trata. Sólo a causa de su interés por las acciones, que acertadamente destacan los idealistas, puede pensar de esta manera. El hecho de que toda acción tenga un lado de pensamiento hace posible todo esto. Porque las acciones son, hablando en sentido amplio, realizaciones de propósitos, y porque un solo propósito o una sola política pueden hallar expresión en toda una serie de acciones, ya realizadas por una persona o por varias, podemos decir en un sentido inteligible que algunos acaecimientos históricos están intrínsecamente relacionados. Están relacionados así porque la serie de acciones en cuestión forma un todo del que puede decirse con verdad no sólo que los términos posteriores están determinados por los anteriores, sino también que la determinación es recíproca, que los miembros anteriores son afectados por el hecho de que ya se planeaban los posteriores. Ésta es una situación que no encontramos en la naturaleza,[6] pues los acontecimientos naturales no tienen, para propósitos científicos, en todo

[6] La existencia de cuerpos orgánicos parece dar un mentís a esta afirmación. Pero aun cuando (como negarían los biólogos mecanicistas) no podamos explicarlos sin recurrir al concepto de

caso, "interioridades", y por lo tanto sólo admiten conexiones extrínsecas.

El punto que estamos tratando es que el pensamiento histórico, a causa de la naturaleza de la materia que trata el historiador, muchas veces procede de un modo teleológico. Pero a esto se objetará que tiende a hacer la historia mucho más deliberada y ordenada de lo que en realidad es. Es cierto que los historiadores hablan de movimientos generales que caracterizan a épocas particulares: la Ilustración, el movimiento romántico, la época de la reforma en la Inglaterra del siglo XIX, la aparición del capitalismo monopolista. ¿Pero puede sostenerse de manera admisible en algún grado que esos movimientos son en todos los casos intentos deliberados de dar expresión a una política coherente? De muchos de ellos por lo menos semejante pretensión sería palpablemente falsa. Hay en la historia, indudablemente, algunos movimientos —el de la reforma legislativa en Gran Bretaña en los primeros años del siglo pasado sería un ejemplo— que son, en lo esencial, intentos deliberados para realizar un programa previamente formulado, pero parecen ser la excepción y no la regla general en la historia. Como prueba, por el otro lado, no tenemos más que preguntarnos quién planeó el nacimiento del capitalismo monopolista o el movimiento romántico.

Hay que admitir inmediatamente la fuerza de esta objeción. Sería absurdo explicar la historia sobre el supuesto de que consiste en una serie de acaecimientos deliberadamente planeados. Los hombres no son tan calculadores, y aun cuando tratasen de actuar en todos los casos de acuerdo con una política cuidadosamente formulada, se encontrarían con que las circunstancias, humanas y naturales, son a veces más fuertes que ellos. Pero pienso que todo esto puede admitirse sin sacrificar el punto principal de nuestra teoría.

propósito, es manifiestamente imposible considerar intencional su conducta *en el mismo sentido* en que lo es la conducta humana.

Porque en primer lugar, si es absurdo considerar la historia como una serie de movimientos deliberados, es igualmente absurdo ignorar la verdad de que los hombres desarrollan en ocasiones políticas coherentes. Después de todo, los nazis planearon la conquista de Europa, y ninguna historia de los años 1933 a 1945 podrá dejar de mencionar su plan. Así, pues, está enteramente justificada una explicación totalmente teleológica para algunos acontecimientos históricos. Y, en segundo lugar, aunque muchas veces es imposible recurrir a dicha explicación en su forma simple, el hecho mismo de que los historiadores traten de agrupar los acontecimientos históricos en movimientos y tendencias generales revela que anhelan encontrarle un sustituto. Si no pueden pensar en términos teleológicos manifiestos, usan, con todo, un procedimiento que es semiteleológico. En realidad explican los acontecimientos señalando las ideas que encarnan y citando otros acontecimientos con los que están íntimamente conectados, aunque saben que muchos de los agentes implicados tienen poco conocimiento consciente de las ideas en cuestión, si es que tienen alguno. Y su justificación de hacerlo así es el hecho, ya señalado, de que las ideas pueden ejercer influencia sobre la conducta de la gente aunque no estén constantemente ante las mentes de las personas que obran de acuerdo con ellas. Así, la idea de que Gran Bretaña tiene una misión imperial, aunque explícitamente sustentada sólo por una reducida minoría de personas en el país por aquel tiempo, llegó hacia fines de la era victoriana a ejercer una influencia sumamente importante sobre la dirección de la política exterior británica, y ninguna exposición de dicha política se permitirá no mencionarla. Hubo, en realidad, una fase imperialista reconocible en la historia política británica, aun cuando la política del imperialismo no fue conscientemente aceptada ni deliberadamente aplicada por la mayoría de los que estuvieron en el poder en aquel tiempo.

Me parece que este procedimiento de "coligar" acon-

tecimientos según "concepciones apropiadas", para usar las palabras de Whewell, forma una parte importante del pensamiento histórico, y yo lo conectaría con lo que se dijo al comienzo del capítulo anterior sobre el propósito del historiador de formar un todo coherente con los acontecimientos que estudia. Sugiero que su modo de hacerlo es buscar ciertos conceptos dominantes o ideas directivas con las que esclarecer los hechos, rastrear conexiones entre aquellas ideas y después mostrar cómo los hechos detallados se hacen inteligibles a la luz de ellas construyendo un relato "significativo" de los acontecimientos del período en cuestión. Sin duda es éste un programa que, en cualquier caso concreto, puede realizarse sólo con éxito parcial: tanto las ideas claves verdaderas como el sentido de su aplicación a los hechos detallados pueden eludirnos, mientras que la buscada inteligibilidad sólo puede ser inteligibilidad dentro de un período arbitrariamente delimitado (a no ser que el historiador elija para su estudio una serie de acontecimientos que no puede ni aun empezar coligando). Pero admitir esto no altera la tesis principal según la cual es éste un procedimiento que usan los historiadores, y que en consecuencia toda interpretación de la explicación histórica debe encontrar un lugar para él.

Es fácil, sin embargo, sobrestimar la importancia del procedimiento que he descrito, y puede calmar los recelos de algunos lectores el que termine mi estudio con algunas observaciones sobre ese punto. Debo aclarar, ante todo, que decir que explicamos los acontecimientos históricos por referencia a las ideas que encarnan no es sostener que la historia sea un proceso racional en algún sentido discutible; y, en segundo lugar, que no sostengo que esa idea sea el único procedimiento explicativo adoptado por los historiadores.

a] Expliqué antes que la coligación se ajustaba a la concepción idealista de la historia mejor que a la concepción positivista (está evidentemente conectada con la tesis de que toda historia es historia del pensamiento), y personas suspicaces indudablemente verán en la defensa que hago de ella el intento de reimplantar el idealismo. ¿Cuáles son vuestros conceptos dominantes, se me preguntará, sino los universales concretos de Hegel disfrazados, y qué es el intento de demostrar que la historia es un todo inteligible sino la resurrección de un racionalismo ahora desacreditado? Me gustaría aclarar que no hay nada de eso. Al decir que el historiador intenta encontrar inteligibilidad en la historia coligando acontecimientos de acuerdo con ideas apropiadas no estoy sugiriendo ninguna teoría de las fuerzas motrices decisivas de la historia. No digo nada sobre el *origen* de las ideas a que se ase el historiador; a mí me basta con que esas ideas hayan tenido influencia en el tiempo sobre el cual escribe. Así, la única racionalidad del proceso histórico que mi teoría supone es una especie de racionalidad superficial: el hecho de que este, aquel y el otro acontecimiento puedan ser agrupados como partes de una sola política o de un movimiento general. No tengo nada que decir aquí sobre la cuestión más amplia de si la política o el movimiento fueron ellos mismos producto de la razón en otro sentido.

De ahí se sigue que mi teoría no es racionalista en el que muy bien podría considerarse mal sentido, sino que por el contrario es una teoría que pueden aceptar los escritores de todas las escuelas (no veo por qué ni aun los marxistas deban negarla). Pero esto por sí solo indica que la coligación necesita ser suplementada con otros procedimientos si ha de ser completa la explicación histórica.

b] Una explicación de acontecimientos históricos mediante ideas no puede menos de ser parcial, aunque sólo sea porque no dice nada de cuestiones tan importantes como el saber por qué fueron adoptadas aquellas ideas (qué es lo que les dio su peculiar atractivo) y hasta dónde lograron sus defensores ponerlas en efecto, ante los obstáculos naturales y humanos. Una exposición completa debe tratar evidentemente esas materias, pero

la teoría de la coligación las soslaya y se concentra únicamente en el contenido del acto que estudia. No hay nada malo en hacerlo así, mientras sea advertida la abstracción; la dificultad empieza sólo cuando se ignora esta limitación y la teoría, o algo que se le parezca, es presentada como toda la verdad. Es entonces cuando caemos en las extravagancias de los idealistas que examinamos más arriba. Pero no tenemos por qué caer en tales absurdos si tenemos presente todos los hechos.

¿A qué otro procedimiento de explicación recurren los historiadores, además de la coligación? Parece evidente que tiene que ser a la explicación de un tipo casi científico, que implica la aplicación de principios generales a casos particulares. Así volvemos, como hicimos al terminar nuestro estudio del idealismo, a algo como la teoría positivista del pensamiento histórico. En lo que queda de este capítulo tenemos que emprender el examen de la referencia a proposiciones generales en la historia, que dicha teoría considera fundamental, y que parece que debe recoger toda exposición.[7]

4. LA HISTORIA Y EL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA HUMANA

Hemos convenido en que para comprender una situación histórica tenemos que acudir a un conocimiento general relativo a ella, y la primera pregunta que tenemos que hacernos aquí es, evidentemente, en qué consiste ese conocimiento general. Los positivistas modernos, como vimos arriba, tienen una simple contestación que dar. Y es que no hay un conjunto especial de generalizaciones al que recurran los historiadores, ya que el conocimiento general necesario varía de una situación histórica a otra. Así, un historiador que trate de movimientos de población en gran escala recurrirá, entre otras verdades, a los descubrimientos del geógrafo y del economista. Un estudioso de la historia de la erudición clásica tiene que saber algo de química de las tintas y del papel. Un biógrafo debe conocer las leyes psicológicas, y así sucesivamente. Cada tipo de historiador tiene su clase particular de intereses, y cada uno de ellos debe recurrir al conocimiento general apropiado.

[7] [Tengo ahora un nuevo estudio sobre el tema de esta sección en "Colligatory Concepts in History", incluido en *Studies in the Nature and Teaching of History*, Ed. W. H. Burston y D. Thompson, 1967.]

Esta teoría está conectada con la opinión, expuesta con frecuencia por los partidarios de la escuela positivista, según la cual es erróneo hablar de historia como nombre de un estudio específico. No hay nada parecido a la historia en abstracto; no hay más que clases diferentes de historia. La palabra historia es genérica, y el género es real en sus especies: historia política, historia militar, historia económica, historia del lenguaje, del arte, de la ciencia, etc. Preguntar qué proposiciones generales presupone la historia *como tal* es, pues, hacer una pregunta que es inútil investigar porque no tiene contestación.

Que esta interpretación difusionista de la historia, como podría llamársele, es admisible y atractiva, especialmente en una época que gusta poco de las visiones sinópticas de cualquier clase, difícilmente podría negarse. Sus tesis positivas por lo menos parecen estar por encima de todo reproche. Es el caso, ciertamente, que hay muchas clases diferentes de historia, y el expositor de cada rama necesita, ciertamente, conocimientos de especialista para realizar su tarea. También es indudable que alguna clase de abstracción es parte necesaria del proceso de adquirir conocimientos históricos: todas las historias reales son departamentales en el importante sentido de que miran el pasado desde cierto punto de vista y se concentran sobre aspectos limitados de él. Pero aunque haya que admitir todo esto, dudo que se siga de ello la conclusión positivista. Pues me parece que en el trabajo histórico de todas clases hay un solo propósito predominante: construir un cuadro inteligible del pasado humano como un todo concreto, de suerte que se haga

vivo para nosotros del mismo modo que nuestras vidas y las de nuestros contemporáneos. Diferentes tipos de historia contribuyen a ese designio fundamental de diferentes maneras, pero pienso que todos los historiadores lo tienen presente. Todos esperan proyectar luz sobre el pasado del hombre, y no habrían emprendido su estudio particular si no creyesen que lo harán por lo menos en algún grado.

Si hay algo de verdad en esta tesis, se sigue que, además de las generalizaciones específicas que los historiadores suponen, cada uno para sus particulares propósitos, hay también para cada uno un conjunto fundamental de juicios sobre los que descansa su pensamiento. Esos juicios se refieren a la naturaleza humana: son juicios sobre las respuestas características que dan seres humanos a los diferentes retos que les dirigen en el transcurso de sus vidas ya las condiciones naturales en que viven, ya sus compañeros los seres humanos. Indudablemente, algunos de ellos son tan triviales que apenas si merecen ser formulados: ninguno de ellos, por ejemplo, necesita que se exponga formalmente la verdad de que los hombres que sufren grandes privaciones físicas carecen en su mayor parte de energía mental. Pero que el *corpus* de proposiciones en su conjunto es extremadamente importante lo revela el pensar que es a la luz de su concepto de la naturaleza humana como debe decidir finalmente el historiador qué debe aceptar como dato y cómo comprender lo que acepta. Lo que toma por creíble depende de lo que concibe ser humanamente posible, y es a esto a lo que se refieren los juicios de que hablamos aquí. La ciencia de la naturaleza humana es, pues, la disciplina básica para todas las ramas de la historia. Los resultados de otras ramas del saber son necesarias para este o aquel tipo de historia, pero ninguno es de importancia tan general como el estudio que acabamos de mencionar.

5. DIFICULTADES DE ESTA CONCEPCIÓN

Pero si se concede tanto, también debe convenirse en que todo el asunto del conocimiento y uso por el historiador de los juicios sobre la naturaleza humana ofrecen muchas dificultades. Y como esas dificultades son manifiestamente importantes no sólo para la cuestión de la explicación histórica, sino también para la de la objetividad de los enunciados históricos, será necesario estudiarlas con algún detenimiento.

Tenemos en primer lugar el problema de cómo adquiere el historiador esas creencias básicas. La respuesta obvia sería aquí: "de las autoridades reconocidas sobre la materia", por ejemplo, de quienes hicieron misión suya estudiar la naturaleza humana en las ciencias modernas de la psicología y la sociología. Pero el enredo es que hay multitud de historiadores competentes, hombres en cuyos juicios sobre situaciones históricas particulares puede tenerse confianza, que son muy ignorantes de esas ciencias, de sus métodos y de sus resultados. Saben mucho, aparentemente, de la naturaleza humana y pueden hacer gran uso de sus conocimientos, aunque no hicieron nunca un estudio metódico del alma humana ni de las características generales de la sociedad humana.

¿De qué otra fuente podrían haber sacado sus conocimientos? La única respuesta posible parecería ser: "de la experiencia". Y ésta es una respuesta que algunos filósofos sin duda encontrarían adecuada. La comprensión de la naturaleza humana que revelan los historiadores —dirían— no es diferente de la que todos manifestamos en nuestras vidas diarias, y procede de la misma fuente. Es parte de esa vaga amalgama de generalidades admitidas corrientemente, derivadas de la experiencia común y más o menos confirmadas por la nuestra, que todos aceptamos para nuestros propósitos cotidianos y conocida con el nombre de "sentido común". Ahora bien, no pueden ponerse en duda los méritos de esta segunda contestación. Si puede ser aceptada, se desvanecen todos los

misterios que pueda haber en el asunto que estamos estudiando. Ya no necesitamos preocuparnos por la importancia de la comprensión que el historiador tiene de la naturaleza humana, ya que las categorías de la historia vienen a ser idénticas a las del sentido común. No hay pretensión, en tales circunstancias, de que el conocimiento histórico merezca especial consideración ni alegue ningún derecho al escrutinio filosófico.

Que la comprensión que el historiador tiene de la naturaleza humana se deriva en cierto modo de la experiencia, y aunque prolonga lo que llamamos conocimiento de sentido común, no querría yo negarlo. Pero dudo que podamos dejar la materia en este punto sin hacer justicia a la sutileza y profundidad de penetración en las posibilidades de la naturaleza humana que muestran los grandes historiadores. Una de las características de esas personas es que logran ir mucho más allá que el sentido común en la apreciación y comprensión de situaciones humanas. Sus poderes de imaginación o de intuición, como también podría llamárseles, abren inesperadas posibilidades a sus lectores, permitiéndoles penetrar en las almas de épocas muy distintas de la suya. En este respecto, como en algunos otros, su trabajo guarda estrecha semejanza con el de otros escritores en otros campos. También la literatura creadora, en particular el teatro y la novela, exige en sus cultivadores una penetración en las posibilidades de la naturaleza humana peculiarmente intensa; y aquí también la penetración rara vez es resultado de un estudio metódico. Y aunque sin duda es verdadero decir que descansa en cada caso en la experiencia del escritor y en la experiencia común de su tiempo, esa afirmación realmente no es muy esclarecedora.[8] Porque cuando pensamos en ella, quedamos ante la embarazosa cuestión de saber por qué unos pueden sacar tanto de su

[8] Diría lo mismo de la sugerencia de que este conocimiento debe clasificarse todo él, en la antítesis del profesor Ryle (*The Concept of Mind*, cap. II), como "conocimiento de cómo" en cuanto opuesto a "conocimiento de qué"

experiencia y otros tan poco. ¿Basta la experiencia para explicar la multiforme apreciación de la naturaleza humana que muestran un Shakespeare y un Tolstoi? ¿Puede ella explicar la maravillosa verdad que Emily Brontë insufló en el carácter de Heathcliff, criatura cuyo igual ni ella ni sus lectores pueden haber conocido en la vida real, pero que sin embargo nos impresiona como absolutamente creíble? Decir que todo lo que se necesita para explicar la comprensión literaria es sentido común y experiencia común es, evidentemente, quedarse muy lejos de la verdad: también se necesita genio. Y aunque el historiador corriente puede desempeñar su función bastante adecuadamente con facultades que no van mucho más allá que las del sentido común aguzado, sin duda puede argüirse que se necesita algo como el genio para un trabajo verdaderamente eficaz en este campo.

Concluyo que hay un auténtico problema relativo al conocimiento que el historiador tiene de la naturaleza humana, y sugiero que está estrechamente emparentado con el que plantean el trabajo literario y la apreciación de la literatura. Pero tengo que dejar el problema sin estudiarlo y pasar a otro punto difícil sobre la ciencia de la naturaleza humana.

Concierne dicho punto a la variabilidad de las proposiciones fundamentales de la ciencia. Ya dijimos que el historiador decide en definitiva a la luz de su concepto de la naturaleza humana lo que ha de aceptar como dato. Pero cuando reflexionamos sobre la materia advertimos que las concepciones de la naturaleza humana varían del modo más sorprendente de una época a otra. Lo que parece normal en un tiempo (por ejemplo, la Edad Media) parece completamente anormal en otro (por ejemplo, el siglo XVIII), y la diferencia es con frecuencia tan profunda que la época anterior se hace positivamente incomprensible para la posterior. De ahí los errores que vician las páginas de un escritor como Gibbon cuando trata de cuestiones religiosas. Y no debe pensarse que esos errores pertenezcan sólo al pasado y que nosotros somos más sa-

bios que nuestros predecesores. Indudablemente somos más conscientes que Gibbon y Voltaire de las diferencias que hay entre nuestros propios tiempos y los tiempos pasados; pero de ahí no se sigue que logremos plenamente superar las diferencias. Y ciertamente parece irracional esperar que lo haríamos, pues sólo podría ser así si pudiéramos salirnos de nuestro propio tiempo y contemplar el pasado *sub specie æternitatis*.

Ahora bien, una ciencia cuyas proposiciones fundamentales varían de ese modo muy bien puede no ser considerada ciencia, y se ha llegado de hecho a esta conclusión. Collingwood, por ejemplo, dijo con frecuencia que no hay verdades "eternas" acerca de la naturaleza humana, sino sólo verdades acerca del modo en que los seres humanos se condujeron en tal o cual época. No hay verdades eternas sobre la naturaleza humana —afirmó— porque la naturaleza humana está cambiando constantemente. Pero necesitamos examinar con algún cuidado esta afirmación aparentemente admisible. Cuando se dice que la naturaleza humana varía de una época a otra, ¿queremos decir que deducimos que *no* hay identidad entre el pasado y el presente, que no hay un desarrollo continuado de uno a otro, sino que ambos difieren por completo? Y si queremos decir eso (como el mismo Collingwood sugiere en sus momentos más escépticos), ¿esa regla no niega la posibilidad de toda comprensión inteligente del pasado? Si los hombres de la antigua Grecia o de la Edad Media, por ejemplo, no tienen nada en común con los hombres del mundo de hoy, ¿cómo podríamos esperar sacar algo de sus experiencias? El intento de hacerlo sería como tratar de leer un texto cifrado cuyo desciframiento sabemos de antemano que nos eludirá.

Esto por sí solo no es más que un argumento *ad hominem*: no *demuestra* que haya algo constante en la naturaleza humana, y que, por lo tanto, sea posible una ciencia de la naturaleza humana. Se limita a llamar la atención hacia el hecho de que pensamos que podemos

comprender épocas pasadas, lo mismo que pensamos que podemos comprender a nuestros contemporáneos. Pero, en todo caso, esa convicción encuentra apoyo cuando reflexionamos en que el escepticismo general sobre la comprensión histórica implicaría el escepticismo general sobre la comprensión literaria también. Si no podemos comprender las acciones de las gentes del pasado, tampoco podemos sacar nada de su literatura. Pero pensamos, indudablemente, que sí podemos, en alguna medida por lo menos, aunque convengamos en que unos escritores son más fácilmente comprensibles para nosotros que otros, y que algunas producciones literarias siguen frustrando todos nuestros esfuerzos para interpretarlas.

Podría sostenerse, pues, que una ciencia de la naturaleza humana es posible en principio, no obstante las manifiestas variaciones de conducta y creencias de una época a otra. Pero aunque sea así, eso no originaría ningún falso optimismo acerca de la comprensión histórica. Sigue siendo cierto que historiadores diferentes llevan a su trabajo concepciones diferentes de la conducta de los hombres y (quizá debiéramos añadir) de cómo debieran conducirse, y que este hecho tiene un efecto de la mayor importancia sobre los resultados a que llegan. No nos interesa aquí explorar las ulteriores implicaciones del hecho:[9] nuestro propósito era sólo señalar su importancia para el problema de la explicación histórica. Yo diría que su pertinencia e importancia estaban fuera de toda duda.

Hay otra dificultad acerca de la ciencia de la naturaleza humana a la cual me referiré brevemente en conclusión (su conexión con los dos puntos anteriores es bastante clara). Dije que las verdades acerca de la naturaleza humana están *presupuestas* en la comprensión histórica y hablé de que el historiador *enfocaba* su trabajo con determinada concepción de la naturaleza del

[9] Para algunas implicaciones ulteriores, véase *infra* el capítulo 5.

hombre. Pero no podemos dejar la materia en este punto. Porque, cuando nos ponemos a pensar sobre ella, no es verdad sólo que llevamos a la comprensión de la historia ciertas nociones acerca de las posibilidades de la conducta humana: también revisamos nuestras nociones de esa materia en el curso de nuestro trabajo histórico. Así, al leer una exposición de los hechos de personas muy lejanas de nosotros, como, por ejemplo, los bárbaros que derribaron el Imperio romano, partimos de ciertos criterios con los que juzgar e interpretar su conducta; pero nuestra interpretación puede inducirnos muy pronto a modificar esos criterios en aspectos importantes, abriendo nuestros ojos a posibilidades que no habíamos sospechado. El caso de la historia es aquí también paralelo al de la literatura. Se dice con frecuencia que una gran novela o una gran comedia nos enseñan algo acerca de nosotros mismos; pero, como hemos visto, necesitamos llevar a ellas ciertas creencias preexistentes sobre la naturaleza del hombre.

Sospecho que no basta liquidar este punto diciendo que no hay nada sorprendente en él, por la sencilla razón de que nuestro conocimiento de la naturaleza humana descansa sobre la experiencia y está sujeto a constante revisión a medida que nuestra experiencia se amplía. Sin duda es así, pero subsiste el hecho de que nuestras ideas sobre el asunto aun parece que contienen un elemento que no se debe a la experiencia, sino que puede llamarse *a priori* o subjetivo, según los gustos. La existencia de este elemento subjetivo constituye un gran enigma para la filosofía de la historia, y ciertamente es la causa principal de los titubeos que sentiría mucha gente ordinaria si se la invitara a convenir en que la historia puede llegar a ser un estudio plenamente científico.

Tenemos que dejar estas cuestiones, a las que volveremos, y tratar de agrupar los resultados de un largo y difícil estudio. Empezamos nuestro examen de la naturaleza de la explicación histórica teniendo presente dos opiniones: una que insistía en que la comprensión histórica es inmediata e intuitiva, y otra que reducía realmente dicha comprensión a una subforma del pensamiento de las ciencias empíricas y que igualaba su proceder con el del sentido común. Encontramos razones para rechazar decididamente la primera de estas opiniones; pero eso no nos obligaba a aceptar sin titubeos la segunda. Pues aunque la escuela idealista llevaba demasiado lejos sus pretensiones, vimos que no estaba equivocada al hacer fundamental para el historiador el concepto de acción, y nos propusimos conectar con él los procedimientos teleológicos o semiteleológicos que, según se decía, seguían los historiadores cualesquiera que fuesen sus opiniones sobre las fuerzas motrices decisivas de la historia. Pero reconocimos que el procedimiento de coligar acontecimientos históricos, aunque muy importante, no podía constituir toda la naturaleza de la explicación histórica.[10] Se necesitaba también, como en las explicaciones de tipo científico, la referencia a verdades generales, y aquí nos encontramos de acuerdo general con el punto de vista positivista. Pero diferimos de los positivistas en sostener que en todo trabajo histórico está presupuesta una serie fundamental de generalizaciones pertenecientes a la ciencia de la conducta humana; y tratamos, en conclusión, de señalar ciertas dificultades que aparecen acerca de esas generalizaciones y del conocimiento que el historiador tiene de ellas. Puede resumirse nuestro resultado general diciendo que la historia es, en nuestra opinión, una forma de conocimiento con rasgos peculiares, aunque no es tan diferente de la ciencia natural ni aun del sentido común como se ha pensado a veces que lo es.

[10] Otro modo de expresar esto sería decir que los historiadores que se concentran en rastrear movimientos generales en historia se ocupan primordialmente de intenciones o propósitos, mientras que una explicación completa de toda acción dada también requiere evidentemente la referencia a causas y motivos. Estoy de acuerdo con el profesor Ryle (*The Concept of Mind*, cap. IV) en que encontrar el motivo de una acción es clasificarla como perteneciente a cierto tipo.

NOTA ADICIONAL

El profesor A. Donagan, en un artículo titulado "The Verification of Historical Theses" (*Philosophical Quarterly*, julio de 1956), discute la interpretación de las opiniones de Collingwood sobre la historia dada aquí y por otros críticos y dice que ni su teoría ni su práctica histórica lo obligan a creer que en la historia son infaliblemente intuidos los pensamientos del pasado. La frase de Collingwood de que toda historia es historia del pensamiento debe tomarse como un intento de revelar la estructura conceptual del conocimiento histórico y no como una exposición de lo que hacen los historiadores. Personalmente, deseo subrayar que el propósito de Collingwood fue poner al descubierto el carácter peculiar del conocimiento histórico, y admitiría que su teoría podía ser reconstruida sin hacer ninguna referencia a la intuición, según los lineamientos seguidos en el capítulo v de *Laws and Explanation in History* del profesor W. Dray, quien muestra allí que los historiadores se interesan frecuentemente por lo que él llama "racionalización de las acciones" y que al hacerlo no ponen a contribución generalizaciones sobre la conducta del pasado sino "principios de acción", reglas que (según suponen) fueron adoptadas como expresivas de "lo que hay que hacer" por los individuos en que se ocupan. Pero si se dijera que esto aclara la cuestión, querría yo hacer tres comentarios: *1)* Aunque según Dray un historiador no necesita examinar casos análogos para deducir principios de acción, necesita algún conocimiento general que vaya más allá del caso particular. Para descubrir los principios según los cuales Nelson actuó en Trafalgar tengo que saber por lo menos que estuvo presente allí en calidad de almirante y qué es un almirante. *2)* Collingwood sostiene el punto negativo de que (esta especie de) comprensión histórica no depende del conocimiento de leyes generales, pero dice poco o nada acerca de en qué consista. La inferencia de que pensaba que tenía que ser inmediata

es completamente natural, más particularmente cuando recordamos lo que dice en otro lugar acerca de que el conocimiento científico es abstracto. *3)* El hecho de que Collingwood creyera que sólo pudieran resucitarse pensamientos pasados, y no sentimientos pasados, demuestra su preocupación por el problema del escepticismo histórico; parece difícil evitar la conclusión de que su solución del mismo consiste en decir que sólo podían captarse pensamientos sin posibilidad de error. Pero yo no querría ya atenerme al pasaje de *Idea de la historia* citado *supra* (p. 57) para demostrar que Collingwood creía que el pensamiento se explicaba a sí mismo, pues Donegan me convenció de que ello (en inglés *it*), con que termina la segunda oración, se refería a acontecimiento en la primera. Véase también el artículo de Dray, "Historical Understanding as Re-thinking", en *University of Toronto Quarterly*, enero de 1958.

4

VERDAD Y HECHO EN HISTORIA

1. INTRODUCCIÓN

Describimos la historia, al comienzo del capítulo 2, como un relato significativo de acciones y experiencias humanas del pasado. Algo hicimos para dilucidar y defender las dos primeras partes de esa definición, y ahora debemos atender a la tercera preguntándonos en qué sentido está justificada la pretensión del historiador de reconstruir el pasado. Esto nos llevará inmediatamente al problema de la verdad histórica, y finalmente al de la objetividad histórica; y en consecuencia estos problemas constituirán la materia de nuestros dos capítulos siguientes. Como veremos, los dos asuntos están estrechamente relacionados, y en realidad podrían considerarse diferentes aspectos de un solo asunto.

El problema de la verdad no es privativo de la historia, ni de ninguna rama del saber. Es una cuestión filosófica general saber en qué medida un juicio, una proposición o un enunciado (elija el lector la palabra que quiera), expresa la naturaleza de la realidad o enuncia un hecho. Pero debemos aclarar desde el principio qué es lo que se pregunta aquí. No nos interesa la justificación de enunciados particulares de ninguna clase, por ejemplo, cómo sabemos que es verdad que Julio César fue asesinado o que las quimeras son seres imaginarios. Preguntas de esta especie tienen que ser contestadas por expertos reconocidos en las diferentes materias a que pertenecen, o por referencia a experiencias particulares. El problema filosófico de la verdad se plantea en un nivel diferente. No hay dudas acerca de la verdad de juicios particulares, pero el filósofo tiene que hacer frente al

escepticismo relativo a si los seres humanos pueden alguna vez alcanzar la verdad o enunciar con exactitud un hecho. Y de esa forma de escepticismo, en la medida en que concierne al caso especial de los juicios históricos, nos ocuparemos en el presente estudio. Tenemos que inquirir ciertas dificultades generales acerca de la capacidad del historiador para hacer lo que dice que hace, a saber, reconstruir el pasado, y esa pesquisa nos llevará a un examen crítico tanto de lo que es un hecho histórico como de la naturaleza del testimonio histórico.

No sería sino ingenuo señalar aquí que hay filósofos actualmente que niegan que haya un verdadero problema de la verdad del tipo que acabamos de exponer. Las únicas cuestiones auténticas acerca de la verdad, dicen, son las que proceden de investigaciones sobre los fundamentos de enunciados particulares, y deben ser resueltas cada una en su campo. Para esos escritores el escepticismo filosófico, lejos de ser el preludio indispensable del pensamiento claro y crítico que en otro tiempo se creyó que era, es una inútil persecución de una quimera de la que querría verse libre toda persona inteligente.

Los que están convencidos de la corrección de este punto de vista muy bien pueden hallar que los estudios contenidos en el presente capítulo tienen un aire un tanto anticuado, aunque no carezcan necesariamente de toda simpatía para sus conclusiones. Si en realidad no dan ninguna luz y además son acaso de mal tono, debo dejarlo al juicio del lector. Sólo observaré de antemano que aunque el punto de vista en cuestión ciertamente resultó útil para aclarar problemas obstinados en más de un campo filosófico, de ningún modo es evidente por sí mismo que todas las cuestiones tradicionales de la filosofía puedan tratarse satisfactoriamente con sus métodos; y que el problema de la verdad es un problema cuya solución aún está en duda, a lo que me parece.

2. LA VERDAD COMO CORRESPONDENCIA Y LA VERDAD COMO CONGRUENCIA

Convendrá que empecemos por un esbozo de dos de las teorías filosóficas de la verdad más frecuentemente sustentadas, y con algunas observaciones sobre sus respectivos méritos y deméritos. Examinaremos esas teorías primero sin especial referencia a la esfera de la historia, dejando la cuestión de su aplicabilidad a esa esfera para estudiarla separadamente.

La primera teoría la suscribimos todos por lo menos de palabra. Un enunciado es cierto, decimos, si corresponde a los hechos, y, a la inversa, no es verdadero si no corresponde a los hechos. Verdad y correspondencia con los hechos parecen términos intercambiables, y la teoría consiste simplemente en subrayar su equivalencia. Verdad —dicen los partidarios de esta teoría— *significa* correspondencia con el hecho, de suerte que no puede ser verdadero ningún enunciado que no se corresponda así.

Formulada así la teoría de la correspondencia, como se la llama, a una mentalidad sencilla le parecerá poco más que una perogrullada. Pero empiezan las dificultades cuando intentamos demostrar su fórmula aparentemente inocente. Se nos dice que un enunciado es verdadero si corresponde al hecho. Pero, ¿qué es un hecho? Para esto el lenguaje común ya tiene lista una respuesta. Los hechos de cualquier esfera, diremos por lo común, son lo que son independientemente de quien los investiga; en cierto modo existen piense o no alguien en ellos. Son lo que describimos como "riguroso", "tenaz" o también "dado". Los hechos así entendidos suelen ser contrastados con teorías, que no pueden, como tales, alegar derecho a ninguno de esos adjetivos dignificados, sino que deben contentarse con ser en el mejor caso "bien fundadas" o "sólidamente basadas". La función propia de una teoría es "explicar", "hacer justicia a" o "abarcar" los hechos, los cuales, pues, forman para ella una estructura de referencia.

El lector no encontrará dificultad en pensar ejemplos adecuados de situaciones a las que se aplica claramente este análisis. Así, que yo tenga tales y cuales experiencias visuales es un hecho. Un oculista puede formular una teoría sobre mis capacidades visuales, y esa teoría puede ser verdadera o falsa. El que lo sea depende de que "abarque" o "haga justicia a" mis experiencias, que en sí mismas no son verdaderas ni falsas, sino que ocurren, simplemente. Si se dice que la teoría puede ser verdadera aunque no responda a mis experiencias, no titubearé en denunciar esa sugerencia como palabrería vacía. El diagnóstico del oculista, diré, tiene que explicar los hechos de los cuales parte; y no es bueno si los ignora.

La teoría de la verdad basada en la correspondencia puede decirse, pues, que tiene el mérito de corresponder al hecho, por lo menos en cierto nivel de complicación. Pero sus dificultades de ningún modo quedan aclaradas. Sin duda es posible —y, en realidad, indispensable— hacer para fines prácticos una distinción entre lo que consideramos un hecho "riguroso" y lo que consideramos "mera" teoría, pero la base teórica de la distinción no es tan clara. Todos podemos suponer que las teorías son cosas que existen en las cabezas de las personas, mientras que los hechos están ahí pensemos o no en ellos. Las teorías toman la forma de juicios, o proposiciones afirmadas o negadas, o, menos técnicamente, de enunciados hablados, escritos o tácitos; los hechos son el material sobre el que se hacen enunciados o se formulan juicios. Pero la cuestión que tenemos que arrostrar es cómo descubriremos los hechos independientes a que tienen que ajustarse nuestras teorías; y es una cuestión a la que de ninguna manera es fácil encontrar respuesta. Porque, cuando nos ponemos a pensar en ella, nuestras teorías que existen en la forma de enunciados reales o posibles son comprobadas a su vez por referencia a otros enunciados. La explicación que da el oculista de los defectos de mi visión, por ejemplo, tiene que ajustarse a los enunciados que yo hago contestando a sus preguntas. No puede darse

el caso de que conozca los hechos directamente y formule su teoría de acuerdo con ellos; tiene que decidir cuáles son los hechos pensando en las respuestas que yo le doy.

Ahora bien, puede decirse que el que esta argumentación sea admisible depende únicamente de la peculiaridad del ejemplo elegido. Sin duda es cierto que un oculista no puede conocer los hechos relativos a mi visión directamente porque no puede ver con mis ojos; pero de que los hechos no siempre son directamente accesibles no se sigue que no lo son nunca. ¿No tengo yo por lo menos que conocer los verdaderos hechos del caso y saber lo que veo y lo que no veo? Las experiencias visuales que antes fueron equiparadas con los hechos en nuestro ejemplo son, después de todo, mis experiencias, y es de presumir que todo el mundo conoce directamente sus propias experiencias.

Pero aun así la situación no es totalmente clara. Porque, después de todo, cuando decimos que comprobamos una teoría por la referencia a experiencias la frase se usa un tanto vagamente. Las experiencias en sí mismas no pueden usarse para comprobar teorías; tienen que ser expresadas, recibir forma conceptual, ser elevadas al nivel de juicios, para que puedan servir a ese propósito. Pero en ese proceso de expresión la experiencia real de que partimos se modifica inevitablemente. Se modifica al ser interpretada, al ser puesta en relación con experiencias anteriores de la misma clase y ser clasificada bajo conceptos generales. Sólo si una experiencia es interpretada de ese modo puede ser descrita, y sólo si es descrita, o por lo menos conscientemente aprehendida por la persona que la tiene, puede usarse para poner a prueba una teoría.

Una experiencia que no fue descrita, sino simplemente tenida, no podría ser conocida en el sentido en que necesitamos conocer los hechos a los que han de corresponder nuestros enunciados.

No deben interpretarse mal las implicaciones de estas observaciones. No pretenden refutar la proposición se-

gún la cual hay en el conocimiento un elemento dado, o, como prefieren llamarlo algunos filósofos, "inmediato". Yo diría que es evidente que lo hay, y tienen razón los escritores que subrayan este elemento dado como la fuente de toda verdad factual o de hecho. Pero de ahí no podemos pasar a equiparar la esfera de lo dado con la esfera de los hechos y suponer que está resuelto el problema filosófico de la verdad. Porque persiste la dificultad de captar lo dado como es dado, y esto parece ser precisamente lo que no podemos hacer. Los sentimientos exactos que experimentamos, las percepciones individuales que tenemos, se transforman cuando los interpretamos. Pero si no los interpretamos no podemos usarlos para elaborar la estructura del conocimiento.

De ahí se sigue que la distinción entre hecho y teoría en que se apoyan los partidarios de la teoría de la correspondencia no puede tomarse como absoluta. Los hechos a que han de referirse nuestras teorías deben recibir forma de proposición (o, si el lector lo prefiere, tomar forma de enunciados reales o posibles) si han de desempeñar esa función. Pero esto significa que la interpretación de la verdad como correspondencia con el hecho no puede ser sino parcial en el mejor caso. Hay que explorar más la noción de hecho y dar de ella otro análisis posible.

En este punto podemos pasar oportunamente a nuestra segunda teoría, la teoría de la verdad basada en la congruencia. En ella se intenta definir la verdad como una relación no entre enunciado y hecho, sino entre un enunciado y otro. Se afirma que un enunciado es verdadero si puede demostrarse que es congruente o que conviene con todos los demás enunciados que estamos dispuestos a aceptar. Se dice que ningún enunciado real que hacemos se hace enteramente aislado: todos ellos dependen de ciertos supuestos previos o condiciones y se hacen sobre un fondo de tales supuestos. Además, cada una de nuestras creencias está ligada con otras creencias, en el sentido de que forma parte o el todo de nuestro fundamento para

admitirlas, o que forman parte o el todo de nuestro fundamento para admitirla. Los fragmentos separados de nuestros conocimientos en realidad forman parte de un sistema y, aunque no nos demos cuenta de ello, todo el sistema está implícito en el enunciado de cualquiera de sus partes. Y la tesis central de la teoría que estamos examinando es que debemos enfocar nuestra atención sobre el carácter sistemático de nuestro conocimiento si hemos de dar una interpretación satisfactoria de la verdad.

Antes de hacer algún comentario sobre la teoría, convendrá intentar aclararla con un ejemplo. Tomemos el aserto de que mañana será un día húmedo y tormentoso, y pensemos cómo lo tratarían los partidarios de la teoría de la congruencia. En primer lugar, dirían que el aserto implica la aceptación de toda una serie de conceptos y principios que no son peculiares de él, pero que gobiernan todos los enunciados y creencias de la misma clase: los conceptos y principios que están expuestos en forma sistemática en la ciencia de la meteorología. Y en segundo lugar, argüirían que no concebimos aisladamente esa creencia: llegamos a la conclusión de que mañana será un día húmedo y tormentoso porque ya hemos aceptado otros asertos, tales como que hay cirros altos en el cielo, que la puesta del sol ofrece hoy determinado aspecto, etc. Se dice, en consecuencia, que no podemos discutir la verdad del juicio del cual partimos como si estuviera completo en sí mismo, sino que debemos considerarlo parte de todo un sistema de juicios. Como un iceberg, el sistema es sólo parcialmente visible, pero sin embargo está allí indubitablemente.

Debe observarse que la teoría de la congruencia no hace caso omiso de la noción de hecho, sino que ofrece una nueva interpretación de ella. Para ella un hecho no es algo que existe tenga o no tenga alguien conocimiento de él; es, por el contrario, la conclusión de un proceso de pensamiento. Los hechos no pueden ser simplemente aprehendidos, como se imagina en la teoría de la correspondencia: tienen que ser *probados*. Y esto significa que en realidad no hay diferencia de principio entre un hecho y una teoría. Un hecho es una teoría que se estableció por sí misma, teoría acerca de cuya credibilidad no existen ya dudas graves. Puede recurrirse para este uso al apoyo del lenguaje corriente, según puede observarse: por ejemplo, a veces se dice de la evolución que ya no es una teoría, sino un hecho.

Es cierto que el hecho de aceptar esta interpretación nos lleva al aserto, a primera vista paradójico, de que en todas las materias los hechos están sólo provisionalmente establecidos y en todas partes están sujetos a ser revisados; pero, siempre que nos cuidemos de no confundir esto con la opinión, muy diferente, de que todas las creencias son igualmente dudosas, no hay razón para que no estemos de acuerdo con ello. Después de todo, toda la historia de la ciencia demuestra que lo que se considera un hecho en una época es rechazado en otra, y realmente es difícil ver cómo las diferentes ramas del saber podrían haber hecho los progresos que hicieron si las cosas fueran de otro modo. Ahora está desacreditada en todas partes la otra noción del progreso científico, formulada por Aristóteles, quien pensaba que el edificio del conocimiento tomaría forma definitiva desde el principio y que sólo crecería en volumen, sin cambio en la estructura.

Ya hemos dicho bastante a manera de exposición sumaria de la teoría. De las muchas objeciones que se le han hecho, puede decirse de una vez que algunas proceden de las que muy bien podrían considerarse extravagancias de sus partidarios. Así, trataron de demostrar que la teoría se aplicaba a todos los juicios o enunciados posibles, y esto los llevó a dificultades acerca de las verdades matemáticas y lógicas (que no parecen sujetas a revisión del mismo modo que las verdades de hecho), y, aún más evidentemente, acerca de su propia exposición de la teoría. Si no puede considerarse definitivamente verdadero ningún enunciado, ¿qué diremos de la afir-

mación de que la verdad es congruencia? Además, en interés de la metafísica monista que profesaban, afirmaron que todas las verdades formaban parte de un solo sistema, el cual, por lo tanto, está presupuesto en todos los asertos correctos. Esto tenía la apariencia por lo menos de indicar que todo hecho debe tener conexión directa con todos los demás hechos —que, por ejemplo, el tiempo que hace hoy en Australia ha de influir en lo que yo coma con mi té en Oxford—, cuando la experiencia corriente indicaría que no había entre ellos la menor relación. Mas parece posible aceptar la teoría de hechos sin obligarnos a ninguno de dichos absurdos. Sea cualquiera la opinión que tengamos de la verdad de las proposiciones matemáticas y filosóficas, las verdades de hecho pueden ser explicadas correctamente por la teoría de la congruencia. Y la tesis no es que ningún juicio puede ser verdadero aisladamente, sino que hay que considerarlos todos pertenecientes a un sistema, abrumados por las dudas acerca de si podemos encontrar un *solo* sistema al que pertenezcan todos. La teoría de la congruencia puede ser esencialmente correcta, aun cuando no pueda usarse para apoyar una metafísica monista.

Puede admitirse, sin embargo, que la teoría tiene cierto aire de paradoja. Si se limitara a sostener que debe considerarse la congruencia como la *prueba* de la verdad, podría ser bastante aceptable, porque es el caso, realmente, que nuestras diferentes creencias pertenecen a sistemas reconocibles; pero *identificar* la verdad con la congruencia parece implicar una omisión fatal. Lo que omite es toda referencia al elemento de independencia que asociamos con la verdad. Todos creemos que hay una diferencia entre verdad, que se sostiene queramos o no, y ficción, que hacemos que se acomode a nosotros. Pero si los hechos van a ser declarados productos de nuestro pensamiento, parece como si también pudiéramos formarlos, y así desaparece la diferencia. Naturalmente, los partidarios de la teoría de la congruencia conocen muy bien esta objeción y están ansiosos de rebatirla. El pensamiento que lleva al establecimiento del hecho, dicen,[1] no debe suponerse que es arbitrario: la verdad sólo se alcanza mientras suprimo mi yo privado y dejo que mi pensamiento sea guiado por principios objetivos, universalmente válidos. Mas perdura la impresión de que el elemento dado en la experiencia no es satisfactoriamente implicado por la teoría, y que el "rigor" del hecho, rasgo que todos reconocemos en nuestros momentos antifilosóficos, desaparece si la aceptamos.

Podemos resumir diciendo que, aunque las dos teorías tipo de la verdad tienen sus rasgos atractivos, ninguna de ellas está totalmente libre de dificultades. Una exposición plenamente (o más) satisfactoria parece que tendría que contener puntos de ambas. Pero en vez de preguntarnos aquí si es posible una verdadera síntesis de las dos teorías, tenemos que volver atrás, al problema especial que nos interesa en este capítulo, y examinar la naturaleza de la verdad y del hecho en historia.

3. LA HISTORIA Y LA TEORÍA DE LA CORRESPONDENCIA

Se ha alegado el apoyo de la historia para las dos teorías que hemos analizado, de manera plausible hasta cierto punto en cada caso.

Así, partidarios de la teoría de la correspondencia[2] dicen que en historia, si en alguna parte, nos interesan hechos fijos y determinados precisamente porque son pasados, hechos que con ningún esfuerzo de imaginación puede pensarse que dependan de lo que nosotros pensamos ahora.

[1] Véase, por ejemplo, la parte III de *Logical Studies*, de H. H. Joachim. El anterior libro de Joachim, *The Nature of Truth*, es quizá la exposición más clara de la teoría de la congruencia escrita en inglés. La teoría se remonta a Hegel, de quien es la famosa frase "la verdad es el todo".

[2] Cf. "Historical Explanation", de A. M. MacIver, reimpreso en *Logic and Language*, segunda serie, ed. A. Flew, para algunos de los argumentos mencionados.

La historia, en el sentido de registro de acontecimientos pasados, debe corresponder a la historia en el sentido de *res gestae;* si no lo hace, no titubearemos en denunciarla como un fraude. Las verdades científicas quizá pueden acomodarse a las exigencias de la teoría de la congruencia, a causa del elemento convencional que el pensamiento científico indudablemente contiene, pero las verdades históricas no pueden acomodarse de ese modo, porque los hechos de que trata la historia ocurrieron realmente, y nada que digamos o pensemos de ellos ahora los modificará.

Todo esto es bastante convincente, pero también en el otro lado hay argumentos fuertes. El punto en que principalmente insiste la teoría de la congruencia, según el cual todas las verdades son relativas, está ilustrado con particular claridad en el campo de la historia. Puede decirse con alguna razón que aunque el historiador piensa que habla de un pasado que es ido y acabado, todo lo que realmente cree acerca de dicho pasado es una función de los testimonios de que dispone en el presente y de su propia capacidad para interpretarlos. Los hechos que admite —que, después de todo, son los únicos hechos que conoce— están establecidos de la manera descrita en la teoría de la congruencia; representan conclusiones a las que se llega después de procesos de pensamiento, conclusiones que, dicho sea de paso, están sistemáticamente relacionadas hasta tal punto, que una alteración en una puede tener un efecto profundo sobre todas las demás. Y si se dice que esto no es todo lo que el historiador quiere significar cuando habla de hechos, que piensa en el pasado real y no meramente en nuestra presente reconstrucción de él, de lo que de hecho sucedió y no de lo que ahora creemos acerca de ello, la réplica será que también puede demostrarse que ese algo es quimérico en último análisis. Porque los hechos que no guardan relación con los testimonios presentes tienen que ser incognoscibles, y cómo podrían tener en esas circunstancias alguna significación para

el historiador o para cualquier otro es cosa que no se advierte.[3]

Está bastante claro que el punto que realmente está a discusión entre las teorías gira en torno de la accesibilidad del pasado para el conocimiento ulterior. La teoría de la correspondencia lo apuesta todo a la noción de un pasado que al mismo tiempo está totalmente acabado e ido y es capaz de ser reconstruido en cierto grado por lo menos. A manera de contraste, los partidarios de la teoría de la congruencia dicen que esos dos requisitos no pueden llenarse simultáneamente, y arguyen que tenemos que elegir entre un pasado que es independiente y un pasado que puede ser conocido.

Procuremos avanzar hacia una solución mediante el examen de la teoría de la correspondencia con algún detalle. Se la puede exponer con diferentes grados de complicación. Puede decirse que en todas sus formas compara la tarea del historiador con la construcción de un mosaico. El pasado —dice— consistió en una serie de acaecimientos separados, y la misión del historiador es reconstruir toda la serie, o uno parte de ella, del modo más completo que le sea posible. Si nos preguntamos ahora cómo se hace esa tarea, respuesta más sencilla es que algunos acontecimientos fueron registrados cuando ocurrieron, y que todo lo que tenemos que hacer es leer los registros. Los historiadores antiguos que escribieron sobre los acontecimientos de su tiempo, como Tucídides y César, los gobernantes militares y civiles que hicieron grabar lápidas para conmemorar sus hechos, los cronistas medievales y los periodistas modernos pueden mencionarse como ejemplos de personas que registraron acontecimientos cuando realmente ocurrieron (o quizá un poco después), y de cuyos registros puede creerse que, en consecuencia, proporcionan una base de puros hechos sobre la cual puede

[3] Una buena exposición de la teoría de la congruencia aplicada a la historia puede verse en *Experience and its Modes,* de M. J. Oakeshott, cap. III.

el historiador construir el resto de su relato. Según esta interpretación, la verdad histórica depende de que aceptemos ciertas autoridades primordiales, algunas por lo menos de cuyas exposiciones se consideran completamente auténticas.

No quiero negar que esta idea de las autoridades tenga un papel importante que representar en el pensamiento histórico. Pero sin duda es absurdo afirmar que todo historiador que sabe su oficio estará dispuesto a aceptar como cierto un enunciado precisamente porque está registrado por tal autoridad. Sin duda hay ocasiones en que nuestro único testimonio de un acontecimiento pasado es un registro o información de ese tipo; pero eso no aclara el grado en que el historiador confía en las fuentes primordiales, sino más bien la pobreza del material con que trabaja. La simple consideración de que nuestra confianza aun en las mejores autoridades aumenta con el descubrimiento de testimonios independientes sobre lo que ellas dicen basta para revelar la falsedad de la teoría de la autoridad. Y la verdad es que pertenece a una etapa del pensamiento histórico que ahora es anticuada. El depender del *ipse dixit* de una autoridad parecía bastante natural en los primeros tiempos de la historiografía, o aun en las épocas en que la apelación a la autoridad era normal en todas las esferas. Pero cualquiera que sea el papel que la fe tenga que desempeñar en otras partes, está completamente fuera de lugar en el pensamiento histórico. La actitud de un historiador moderno hacia sus autoridades debe ser constantemente crítica: debe someter todos los testimonios, cualquiera que sea la autoridad de donde procedan, al mismo examen escéptico, estableciendo los hechos sin ellos, y no tomarlos por hechos, sin más.

La apelación a la autoridad no servirá, pues, de base para una teoría de la correspondencia sobre la verdad histórica. Pero la última frase del párrafo anterior puede sugerir otra interpretación. Todo historiador en activo hace, puede decirse, una distinción entre las conclusiones a las cuales llega, el cuadro del pasado que finalmente traza, y el material del cual partió, que existe en la forma de testimonios históricos: documentos, monedas, restos de edificios, etc. Sus conclusiones sólo puede considerarlas provisionales, pero no puede tomar la misma actitud hacia los testimonios. Si no se toman éstos como cosa firme y fuera de duda, como algo definitivo que no puede discutirse, no puede haber progreso en el camino hacia la verdad histórica.

También aquí se trata de una teoría que corresponde estrechamente a las ideas de sentido común, y por esa misma razón contiene muchas cosas atractivas. Pero debe algo de su atractivo a una ambigüedad importante. Cuando decimos que todo historiador cree que hay testimonios del pasado, y que esos testimonios son algo que no se atreverá a poner en duda, ¿qué queremos decir? Si es únicamente que existen ahora ciertos documentos, construcciones, monedas, etc., que se cree que datan de este o de aquel período, el enunciado probablemente no será discutido. No forma parte de la tarea del historiador poner en duda el testimonio de sus sentidos: da eso por cosa sabida, lo mismo que el científico natural. Pero el caso cambia si entendemos el enunciado en un sentido diferente (y perfectamente natural). Si se le interpreta como significado que hay un cuerpo fijo de testimonios históricos, cuyas implicaciones pueden ver todos claramente, surgen acerca de él dudas graves. Y surgen en primer lugar por la consideración, bastante manifiesta para todo el que tenga experiencia de primera mano del trabajo histórico, de que los historiadores tienen no sólo que decidir a qué conclusiones apuntan los testimonios, sino además cuáles hay que admitir como testimonios. En cierto sentido, desde luego, todo lo que hay ahora en el mundo físico es testimonio del pasado, y gran parte de ello del pasado humano. Pero no todo es igualmente testimonio de una serie dada de acontecimientos pasados, y plantea un problema al historiador precisamente a causa de eso. El problema es el de excluir testimonios falsos y

admitir sólo testimonios verdaderos de los acontecimientos en estudio, y esto es una parte sumamente importante del trabajo histórico que habría que resolver adecuadamente.

Y hay otro punto que debe destacarse. La sugerencia de que hay testimonios del pasado se confunde fácilmente con otra sugerencia diferente, la de que hay proposiciones acerca del pasado que podemos afirmar con certeza, y la confusión es particularmente importante si estamos estudiando los méritos de la teoría de la correspondencia. Porque los partidarios de esa teoría, como hemos visto, tienen, si han de justificar su argumentación, que señalar hacia algún *corpus* de conocimientos (en el sentido estricto de esa palabra en que sabemos que está fuera de duda) con qué someter a prueba nuestras creencias, y recurren al testimonio histórico en el caso que estamos examinando precisamente teniendo en las mientes ese propósito. Pero no sería muy difícil ver que interpretarlos de ese modo y hacerles decir que los testimonios históricos nos dan muchos conocimientos acerca del pasado en realidad es resucitar la teoría de la autoridad. La única diferencia es que en vez de poner nuestra fe en textos escritos ahora nos basamos en testimonios históricos en general, incluidos los datos arqueológicos y numismáticos lo mismo que los literarios y epigráficos. Pero el proceder no es más admisible en un caso que en el otro, porque sigue siendo verdad que los testimonios de todas clases necesitan interpretación, y el hecho de que sea así significa que ningún enunciado sobre el pasado puede ser verdadero aisladamente.

La verdad es, pienso yo, que podemos creer que hay buenos testimonios del pasado sin creer que *todas* las proposiciones acerca de él están fuera de discusión. Si la teoría de la correspondencia afirmara eso y nada más, no tendríamos motivo para romper con ella. Pero es formulada rara vez, y quizá no pueda ser satisfactoriamente formulada, en esa forma muy modesta. El proceder normal de los que identifican la verdad con la correspondencia, en la esfera de la historia como en la de la percepción, es buscar enunciados básicos de hechos que no puedan discutirse, proposiciones fundamentales que podemos decir que sabemos que están fuera de toda posibilidad de corrección. Pero la investigación no tiene más éxito en historia que en otros campos. Las proposiciones básicas a que me refiero —"he aquí una moneda acuñada por Vespasiano", "éste es el libro de cuentas de un colegio fechado en 1752", podrían servir de ejemplos— contienen todas un elemento de interpretación así como algo dado. Supuestas proposiciones "atómicas", que "pintan" el hecho exactamente, no se encontrarán, simplemente, en la esfera de la historia por lo menos.

Puede objetarse a esto que ignora el caso especial, de la mayor importancia para el historiador, del conocimiento de memoria. Se ha dicho, ciertamente,[4] que el pasado histórico no puede identificarse con el pasado recordado, y esto parecerá bastante claro si pensamos que esperamos como historiadores ir mucho más allá del campo del recuerdo vivo en nuestra reconstrucción de acontecimientos pasados. El conocimiento de memoria de ningún modo está nunca, o quizá ni aun frecuentemente, entre los datos explícitos sobre los que argumenta el historiador. Pero esto no altera el hecho de que el pensamiento histórico depende de la memoria de un modo muy especial. Si no hubiera memoria, es dudoso que la noción del pasado tuviese algún sentido para nosotros. Y el argumento que tenemos que afrontar aquí es precisamente que la memoria, por lo menos a veces, nos pone en contacto directo con el pasado, permitiéndonos hacer enunciados acerca de él que en principio están fuera de toda duda. La memoria —se dice— tiene que ser una forma de conocimiento en el sentido estricto, como el hecho mismo de que condenemos algunos recuerdos como no merecedores de ser creídos lo revela claramente. Parte de las pruebas acerca del juicio de que la memoria está

[4] Cf. Oakeshott, *op. cit.*, p. 102.

expuesta a errores consiste en recuerdos de ocasiones en que nosotros mismos fuimos engañados por ella, y a menos que esos recuerdos sean tratados como auténticos no se haría nunca el juicio más general.

No es posible en la presente ocasión estudiar el problema de la memoria con el detalle que merece, o ni siquiera indicar las reservas con que debe formularse la teoría expuesta arriba. Todo lo que podemos hacer es tratar un solo punto general acerca de él, punto que, sin embargo, parece fatal para la objeción que venimos examinando.

El punto es que resulta imposible separar el puro registro de recuerdos de las construcciones que levantamos sobre ellos. Cuando decimos que recordamos algo ahora, ¿nos da nuestra memoria una imagen exacta e inalterada de un acontecimiento que ocurrió en el pasado? Sin duda que con frecuencia pensamos que lo hace, y sin duda nuestro supuesto es válido para fines prácticos. Pero cuando pensamos que estamos obligados a mirar el pasado a través de los ojos del presente y adaptar lo que vemos al esquema conceptual que usamos ahora, nuestra confianza se resiente y empezamos a darnos cuenta de que lo que puede llamarse memoria pura, en la que tratamos sólo con lo que es dado en la experiencia, y el juicio de memoria, en el que tratamos de interpretar lo dado, son etapas diferenciables en principio pero no en la práctica. Y una vez que hemos reconocido eso encontramos muy difícil de sostener que algunos enunciados de recuerdos son puras transcripciones de hechos.

El caso de la memoria parece, una vez más, ser exactamente paralelo al de la percepción sensorial. Los partidarios de la teoría de la verdad como correspondencia han tratado muchas veces de sostener que la percepción sensorial nos da un conocimiento directo del mundo real, y como tal es fuente de verdades de hecho incorregibles. Pero el argumento se viene al suelo así que hacemos la importante distinción entre sensación y percepción sen-

sorial propiamente dicha. La sensación sin duda nos da un contacto inmediato con lo real, pero tenemos que llegar a la percepción sensorial si hemos de decir algo sobre la experiencia, y los juicios de la percepción sensorial en sentido estricto ciertamente no son incorregibles. Lo mismo que el conocimiento de memoria. La memoria pura, como la hemos llamado, nos da un acceso inmediato al pasado, pero no se sigue de ahí que captemos en el recuerdo el pasado exactamente como fue, conociéndolo, por decirlo así, mediante una especie de intuición pura. La verdad más bien parecería ser que tenemos una base sobre la cual reconstruirlo, pero no para mirarlo cara a cara.

4. LA HISTORIA Y LA TEORÍA DE LA CONGRUENCIA

El lector observará que en todo este estudio de la teoría de la correspondencia aplicada a la historia hicimos uso de críticas sacadas de las "mercancías en almacén" de su rival. Y muy bien puede sentir curiosidad por saber si eso significa que aceptamos la teoría de la congruencia como correcta en esta esfera y, si la aceptamos, cómo nos proponemos tratar las paradojas que parece implicar.

No anhelo emprender un examen más extenso y crítico, más especialmente porque ya se expuso en las páginas anteriores un esbozo de la teoría de la congruencia de la verdad histórica, y pediremos licencia para examinar sólo una o dos de las dificultades más apremiantes de dicha teoría.

Podemos exponer la argumentación contra una teoría sobre la verdad en historia basada en la congruencia sobre los lineamientos siguientes. Según la teoría de la congruencia, como vimos, toda verdad es esencialmente relativa: depende, en primer lugar, de los supuestos previos y del sistema conceptual de que partimos, y en segundo lugar del resto de nuestras creencias en el campo en cuestión. Pero, se nos dirá, esta teoría, si se aplica honradamente, nos impediría de hecho y siempre que

construyésemos un cuerpo de verdades históricas. A menos que podamos afirmar que hay algunos hechos que conocemos como ciertos, no hay nada sobre lo cual pueda construir el historiador. Todo conocimiento debe empezar desde una base que se considera indiscutible, y todo conocimiento de hechos desde una base de hechos. La otra actitud, el relativismo de la teoría de la congruencia, deja en el aire toda la estructura, con el resultado de que no tenemos un criterio efectivo para distinguir entre lo real y lo imaginario. La congruencia, en resumen, no basta como interpretación de la verdad histórica: necesitamos estar seguros también del contacto con la realidad. Y puede añadirse que una ojeada al proceder histórico real apoya esos argumentos. Pues los historiadores reconocen ciertamente algunos hechos como establecidos fuera de discusión —que la reina Victoria subió al trono en 1837 y murió en 1901, por ejemplo—, y sobre la base de esos hechos construyen toda su exposición.

Hay en esta crítica dos puntos principales, uno de los cuales le parece al presente escritor mucho más efectivo que el otro. El primero es el simple aserto de que el historiador considera ciertos algunos de los hechos y que esto no puede conciliarse con la teoría de la congruencia. ¿Pero por qué no puede? Lo que sostiene la teoría de la congruencia, en efecto, es que todos los juicios históricos son, estrictamente hablando, sólo probables, todos están en principio sujetos a revisión a medida que aumentan los conocimientos. Pero es perfectamente posible adoptar esa posición sin atribuir el *mismo* grado de probabilidad a todo enunciado histórico. Los partidarios de la teoría de la verdad histórica basada en la congruencia no están excluidos de aceptar algunos juicios como mejor fundados, y hasta incomparablemente mejor fundados, que otros: como el resto de nosotros, pueden tener mucha confianza en uno, estar un tanto convencidos de otro segundo juicio, y sentir grandes dudas respecto de un tercero. Lo único que no pueden decir es que todo juicio es tan seguro que no puede ser removido ni aun en principio. Pero nadie que sepa algo del curso real del pensamiento histórico les atribuiría tal pretensión.

Esto puede parecer una paradoja, pero la situación es, pienso yo, muy clara, en realidad. Puede ilustrarse comparando el proceder del historiador con el del detective, analogía favorita de Collingwood que es muy oportuna aquí. Un detective que investiga un caso empieza por decidir lo que puede considerar un hecho indiscutible, a fin de construir sus teorías en torno de él como sobre un bastidor o armazón. Si las teorías tienen éxito, se dirá que la armazón estaba bien fundada y no se harán más preguntas acerca de ella. Pero si no hay resultados, puede llegarse a una etapa en la que sea necesario volver al principio y poner en duda algunos de los "hechos" iniciales del caso. Un detective que, por su devoción a la teoría de la verdad basada en la correspondencia, se negara a dar ese paso, sería muy poco útil en su profesión, aunque naturalmente no se sentiría estimulado a darlo hasta que no fracasasen todos los demás expedientes. El caso del historiador es exactamente paralelo. También tiene que estar dispuesto a poner en duda, si fuera necesario, aun sus creencias más firmes —aun, por ejemplo, la armazón cronológica dentro de la cual ordena sus resultados[5]—, aunque no se sigue de ahí que se meta a la ligera en semejante trastorno. En realidad, hará todo lo que pueda por evitarlo, y lo emprenderá sólo como último recurso; pero, de todos modos, no debe desecharlo en principio.

La cuestión relativa a nuestra confianza en la certeza de un hecho histórico no es, pues, fatal para la teoría de la congruencia, ya que de lo que se trata aquí es de certeza práctica, no de certeza matemática. Como vio Hume, en la esfera de la realidad distinguimos entre lo que consideramos "demostrado" y lo que consideramos "meramente" probable. Pero esta distinción, como pudo haber

[5] Como en realidad se hizo más de una vez para la historia del antiguo Egipto.

añadido, es al cabo una distinción relativa, ya que siempre es lógicamente posible lo contrario a todo enunciado referente a la realidad, aun a un enunciado en que tenemos absoluta confianza. Ningún enunciado de ésos, lo mismo en historia que en otra parte, puede ser elevado a la categoría de verdad lógicamente necesaria.

El otro cargo importante en la crítica de la teoría de la congruencia de la verdad histórica esbozada arriba es, sin embargo, otro caso. Consiste en que la exposición de una verdad histórica sólo desde el punto de vista de la congruencia deja en el aire toda la estructura de creencias históricas, sin ninguna conexión necesaria con la realidad. No es antinatural que esta posición sea fácilmente identificada con un escepticismo completo acerca del conocimiento histórico, y es evidente que debemos examinarla con algún cuidado.

Investiguemos dicho cargo examinando la exposición sobre verdad y hecho en historia dada por un famoso partidario de la teoría de la congruencia que fue también historiador profesional, el profesor Michael Oakeshott. En su libro *Experience and its Modes*[6] conviene el profesor Oakeshott en que el historiador "está acostumbrado a considerar el pasado como un mundo completo y virgen que se extiende hacia atrás del presente, fijo, terminado e independiente, que sólo espera ser descubierto [p. 106]. Es difícil ver —añade (p. 107)— cómo podría valérselas si no creyese que su tarea es la resurrección de lo que estuvo vivo en otro tiempo". Pero, pese a todo, tal creencia es un absurdo.

Un pasado fijo y acabado, un pasado divorciado del presente y no influido por éste es un pasado divorciado de las pruebas (porque las pruebas siempre están presentes) y en consecuencia no es nada y es incognoscible. Lo cierto es ... que el pasado en historia varía con el presente, descansa sobre el presente, es el presente. "Lo que realmente sucedió" ... si ha de rescatarse la historia de la nada, tiene que ser sustituido por "lo que las pruebas nos obligan a creer" ... No hay dos mundos —el mundo de los sucesos pasados y el mundo de nuestro conocimiento actual de dichos sucesos—, no hay más que un mundo, y es un mundo de experiencia presente.[7]

[6] Publicado por primera vez en 1933 y vuelto a editar en 1967. Cf. también la p. 235, *infra*.

En realidad, porque el historiador se niega en definitiva a admitir todo lo que implican estas palabras —porque se aferra obstinadamente a la idea de un pasado independiente y conserva algo de la teoría de la correspondencia en la teoría de la verdad que practica— es por lo que el profesor Oakeshott condena finalmente el pensamiento histórico como no plenamente racional, sino sólo como un "modo" o una "detención" de la experiencia.

Aquí tenemos expuesta en toda su desnudez la principal paradoja de la teoría de la verdad histórica basada en la congruencia. Es la paradoja expresada en la famosa frase de Croce según la cual toda historia es historia contemporánea, y yo digo que es una paradoja que no puede aceptar ningún historiador en activo. El profesor Oakeshott, hay que recordarlo, conoce esto: distingue, en el pasaje de donde tomé la cita anterior, entre el pasado como es para *la* historia y el pasado como es *en* la historia; el primero es el pasado tal como lo ve el historiador, el segundo, el pasado interpretado filosóficamente. Como tiene el valor de sus convicciones, pone a un lado el pasado *para* la historia diciendo que la noción común del mismo es una mala interpretación del carácter del pasado *de* o *en* la historia.

Pero puede preguntarse, en primer lugar, si ese arbitrario proceder, que dice al historiador que sus creencias son insensateces porque no se ajustan a los resultados de una posición filosófica previamente formulada, es un procedimiento bien fundado. Y aun cuando pueda ser sostenible (y algunos filósofos sin duda lo considera-

[7] *Op. cit.*, pp. 107-8.

rán defendible), parece ser una ambigüedad fatal en la argumentación de Oakeshott.[8]

Cuando se dice que nuestro conocimiento del pasado debe descansar sobre pruebas presentes, es una cosa; pero es otra completamente distinta cuando se saca la conclusión de que el pasado *es* el presente. Sin duda debe ser presente la prueba del pasado en el sentido de que esté ante nosotros ahora, pero de ahí no se sigue que tenga que *referirse* al tiempo presente, como ocurriría si estuviera justificada la conclusión de Oakeshott. Y realmente es una característica de las pruebas que trata el historiador que no se refieren al presente sino al pasado. Y están enraizadas en el pasado a causa de la estrecha conexión entre historia y memoria que señalamos arriba. Como vimos, no puede decirse que la memoria nos haga conocer directamente el pasado, pero nos da, por todo lo dicho, acceso al pasado. La referencia al pasado, que implica el aserto de la proposición "ocurrió algo", es una parte esencial del recuerdo, así como la referencia a un exterior, que implica el aserto de la proposición "hay objetos o acontecimientos externos", es esencial para la percepción. Filósofos diferentes ofrecen análisis diferentes de esas proposiciones, pero la única cosa que no parece estar abierta a ellos es explicarlas por completo.

Podemos concluir que la teoría de la congruencia, por lo menos en su forma normal, no se aplicará a la historia. Pero como anteriormente hemos criticado varios intentos de formular una teoría de la verdad histórica basada en la correspondencia, tenemos que preguntarnos claramente cuál es nuestra posición. Sugiero que la respuesta es que hemos estado intentando una síntesis de las dos opiniones. Aunque negamos que los historiadores sepan algunos hechos absolutamente ciertos del pasado y sostenemos con el partido de la congruencia que todos

[8] Compárese G. C. Field: *Some Problems of the Philosophy of History* (conferencia en la British Academy, 1938), pp. 15-16.

los enunciados históricos son relativos, estamos, sin embargo, de acuerdo con los partidarios de la teoría de la correspondencia en afirmar que en la historia, como en la percepción, hay el intento de caracterizar una realidad independiente. Y sostenemos que el aserto no es gratuito porque el juicio histórico, cualquiera que sea su superestructura, se base en un tipo peculiar de experiencia, un tipo de experiencia por la que tenemos acceso al pasado, aunque no a una visión directa de él. Hay de hecho un elemento dado en el pensamiento histórico, aun cuando dicho elemento no pueda ser aislado. No podemos realizar plenamente el programa de la teoría de la correspondencia porque no podemos examinar el pasado para saber cómo fue, pero no por eso es arbitraria nuestra reconstrucción de él. El pensamiento histórico está controlado por la necesidad de hacer justicia a las pruebas, y aunque eso no está fijado en la forma que algunos parecerían hacernos creer, no es, sin embargo, cosa que inventa el historiador. Hay algo "difícil" en esto, algo que no puede discutirse, sino que hay que aceptar, simplemente. E indudablemente es ese elemento el que mueve a los partidarios de la teoría de la correspondencia a tratar de encontrar el criterio de la verdad histórica en la conformidad de los enunciados con los hechos independientes conocidos. El proyecto está condenado a fracasar, pero hay una tentación persistente a realizarlo.

5. CRÍTICAS A LA POSICIÓN INTERMEDIA

Nuestro intento de síntesis indudablemente recibirá ataques de ambos lados: podemos esperar que por una parte se nos diga que depende sólo de asertos no probados, y por la otra que presenta una barrera demasiado endeble a las incursiones del escepticismo histórico. A la primera crítica podríamos replicar que si formulamos un supuesto, es un supuesto que todos los historiadores, así como todas las personas inteligentes, comparten. Y en todo caso, ¿qué más puede ofrecerse? ¿Estamos obligados a *demostrar* que

hubo acontecimientos en el pasado? Algunos críticos pueden decir que sí lo estamos, si nuestra interpretación ha de ser plenamente defendible, pero nosotros muy bien podemos preguntarnos si no han adoptado una posición en la que no puede dárseles satisfacción. Nuestra experiencia es tal que clasificamos los acontecimientos como pasados, presentes o futuros, así como es tal que los clasificamos como ocurridos en el mundo exterior o dentro de nosotros mismos, y no puede esperarse que demostremos que hubo acontecimientos pasados más que el que experimentamos un mundo exterior. La memoria es nuestra única garantía de la una así como nuestra posesión de sentidos externos es la única garantía de la otra. Esto no significa que, como sostienen algunos filósofos modernos, sean inútiles los intentos filosóficos de *analizar* ideas como las de pasado y de mundo exterior; por el contrario, tales análisis pueden ser verdaderamente esclarecedores. Pero significa que todo intento de deducirlas, encontrando para ellas un fundamento lógicamente necesario, tiene que terminar en fracaso.

A la segunda crítica, según la cual ofrecemos una defensa demasiado débil contra el escepticismo histórico, sólo podemos replicar repitiendo nuestros argumentos anteriores contra las teorías que tratan de proponer algo más sustancial. En el presente capítulo hemos examinado varios intentos de los historiadores para encontrar un conjunto de hechos inconmovibles que sirvieran de base a sus conocimientos, pero en todos los casos encontramos la interpretación sujeta a críticas. De otras teorías que siguen las mismas líneas generales, podemos mencionar las opiniones de Dilthey y Collingwood, estudiadas en el capítulo 3. Pero vimos (p. 56) que la exposición de Dilthey no evitaba las dificultades generales de una teoría representativa del conocimiento, mientras que la de Collingwood, aunque expresamente destinada a hacer precisamente eso, sólo pudo lograr su objeto haciendo uso de un expediente más discutible. Quizá sea útil mostrar cuál era éste.

En una sección muy difícil de su *Idea de la historia* (parte v, sección 4, pp. 322 *ss.*) decía Collingwood que había un sentido en el que un acto pasado de pensamiento, ya mío propio o de cualquiera otro, podía reavivarlo yo ahora, aunque no exactamente con el mismo fondo que tuvo originariamente. Basaba su idea en la consideración de que los actos de pensamiento no son meros componentes del fluir temporal de la conciencia, sino cosas que pueden sostenerse durante algún tiempo y ser resucitadas después de un intervalo. Una proposición de Euclides, por ejemplo, puede ser examinada por mí durante varios segundos seguidos, o puede también ofrecerse a mi mente después de que mi atención se apartó de ella, y si pregunto cuántos actos de pensamiento están implícitos en un caso o en el otro, la respuesta correcta, según Collingwood, es la misma para ambos. Pero, si esto vale para mis propios actos de pensamiento, valdría también en los casos en que trato de pensamientos de otras personas: los de Julio César, por ejemplo. También aquí el mismo acto de pensamiento es un principio capaz de ser resucitado, aunque el fondo de sentimiento y emoción sobre el cual fue originariamente pensado no exista ya. Y por ser así, el conocimiento del pasado es una posibilidad real: hay algo acerca del pasado, esto es, ciertos actos pasados de pensamiento, que podemos captar realmente, aunque el procedimento para hacerlo ofrece dificultades que Collingwood no quiso consignar.

El argumento, como todos los de Collingwood, se distingue por su ingenio, pero en seguida se ocurre una objeción a él: que la identidad necesaria ha de encontrarse en el *contenido* de lo que es pensado y no en el *acto* mismo de pensamiento. Si esto es correcto, puedo pensar el mismo pensamiento, en el sentido del mismo contenido pensado, que Julio César, pero no resucitar su acto exacto de pensamiento. La objeción fue prevista por Collingwood (*op. cit.*, p. 326) y la rechazó basándose en que si yo podía sólo pensar el mismo contenido de pensamiento que Julio César y no resucitar su acto de pensa-

miento, no podría nunca saber que mis pensamientos eran idénticos a los suyos. Mas parece haber importantes ambigüedades en esta posición. En un sentido de la palabra "pensamiento", aquel en que se la toma en el sentido de acto o proceso de pensar, mis pensamientos nunca pueden ser idénticos a los de cualquiera otro: decir que son míos quiere decir eso. Pero en otro sentido, en el que se equipara "pensamiento" con lo que piensa un individuo, dos personas pueden indudablemente pensar los mismos pensamientos, y, más aún, pueden saber que lo hacen. Pero no lo saben porque sus actos de pensamiento sean idénticos (¿cómo podrían serlo?), sino porque advierten que pueden entenderse el uno al otro. Desorientado como tantos otros por la palabra "conocer", Collingwood propuso una solución imposible para una dificultad que quizá no existe en absoluto.

Parece, a juzgar por esto, como si debiéramos tratar de encontrar una base para el conocimiento histórico no como si estuviéramos en posesión de numerosos hechos pasados sólidamente conocidos, sino, más vagamente, del elemento dado en el testimonio histórico. Como procuré demostrar, el recuerdo nos da un acceso al pasado, pero no una visión directa de él. Así, todo lo que podemos pretender es tener un punto de contacto con los acontecimientos pasados, que quizá nos permite adivinar su verdadera forma en cierta medida, pero no tanto que podamos comprobar nuestras reconstrucciones comparándolas con él para ver hasta dónde son correctas. Por lo demás, el único criterio de verdad de que disponemos, en historia como en otras ramas del conocimiento de hechos, es la congruencia interna de las creencias que erigimos sobre esa base.

5

¿PUEDE SER OBJETIVA LA HISTORIA?

1. IMPORTANCIA DE LA IDEA DE OBJETIVIDAD EN HISTORIA

No obstante la extensión de los estudios que preceden, no podemos pretender haber hecho más que rascar la superficie del problema de la verdad histórica. Pues aunque hemos argumentado (o quizá sólo enunciado) que la verdad acerca del pasado puede ser en principio alcanzada por el historiador, hasta ahora no hemos dicho nada de las numerosas dificultades que podría esperarse que impidieran esa consecución en la práctica. Para estudiar esas dificultades tenemos que examinar un asunto que al autor le parece a la vez el más importante y el más desconcertante de la filosofía crítica de la historia: el problema de la objetividad histórica.

Acaso pueda ser útil que trate de mostrar por qué pienso que este problema es de importancia central para la filosofía de la historia. El hacerlo implicará un enfoque un tanto tortuoso y, según temo, mucha repetición de lo que ya se ha dicho. Pero quizá se perdone si sirve para aclarar un punto decisivo.

Nuestro interés principal en los capítulos anteriores de este libro fue examinar la naturaleza del pensamiento histórico y determinar la situación de la historia frente a otras ramas del saber y otros tipos de actividad humana; en particular nos ocupamos de la cuestión de sus relaciones con las ciencias naturales. El problema nos es impuesto por dos lados a la vez. Por una parte, tenemos los alegatos de los filósofos positivistas según los cuales dichas ciencias son las únicas depositarias del saber humano, alegato que, si es aceptado, haría de la historia algo diferente de una actividad cognoscitiva;

por otra parte, tenemos la sugerencia, expuesta por ciertos filósofos idealistas que tienen (así como no la tienen la mayor parte de los positivistas) una experiencia de primera mano del trabajo histórico, de que la historia tiene derecho a figurar al lado, si no por encima, de las ciencias naturales, de que es una rama autónoma del saber, con contenido y métodos propios, de donde resulta un tipo de conocimiento que no es reductible a ningún otro. Las dos posiciones se oponen agudamente la una a la otra, y la necesidad de examinarlas es de la mayor urgencia cuando tomamos nota de la afirmación hecha algunas veces (por ejemplo, por Collingwood) de que la aparición de la historia como disciplina autónoma es el rasgo distintivo de la vida intelectual de la época presente. Si esa pretensión tiene algún contenido es evidente que los filósofos que siguen ignorando la historia están faltando notoriamente a su cometido.

Ahora bien, en conjunto los resultados de nuestros estudios previos nos obligan a simpatizar con la opinión idealista y no con la positivista sobre la situación de la historia. Dijimos en el capítulo 2 que la historia más bien está coordinada con la ciencia natural que con la simple percepción, y en el capítulo 3 vimos las razones para rechazar la equiparación del pensamiento histórico con el pensamiento de sentido común. En el mismo capítulo sostuvimos que la explicación histórica implica ciertas características que parecen peculiares de ella. Es cierto que rechazamos la pretensión de que los historiadores pueden alcanzar el conocimiento concreto de un hecho particular mediante el ejercicio de alguna forma única de aprehensión intuitiva: definir la historia, como se hizo en ocasiones, como la "ciencia de lo individual" parecía carecer de interés y ser insostenible. Pero aunque destacamos el funcionamiento en el pensamiento histórico de generalizaciones tomadas de otras disciplinas y la mayor parte de las veces no hechas explícitas por el historiador, sin embargo continuamos dispuestos a admitir la opinión de que la historia *es* una rama autónoma del saber y por lo tanto una especie de ciencia por derecho propio.

Pero antes de que podamos definitivamente adherirnos a la afirmación de que la historia es una verdadera ciencia, en el sentido más amplio de la palabra, tenemos que afrontar una dificultad a la que nos referimos anteriormente pero que dejamos a un lado: saber si, y en qué sentido, pueden los historiadores alcanzar un conocimiento objetivo.

En un capítulo anterior (pp. 37-8) se indicó que la objetividad es una de las características que, de acuerdo con la creencia común, tiene que estar presente en todo conocimiento que pretenda jerarquía científica. Y al definir como "objetivas" un *corpus* de proposiciones en este contexto, queremos decir que son tales que justifican su admisión por todos cuantos las investiguen seriamente. Así, decimos de los resultados de un trozo particular de trabajo en física que constituyen una aportación al conocimiento científico cuando pensamos que *todo* físico competente que repita el trabajo llegará a aquellos resultados. El *quid* de nuestro dicho es subrayar el carácter universal del pensamiento científico: el hecho de que es imparcial e impersonal, y en consecuencia comunicable a otros y capaz de repetición. Que el pensamiento de las ciencias naturales alcanzó esta especie de objetividad en grado elevado, de suerte que normalmente podemos esperar que dos o más científicos competentes que partieron del mismo hecho llegarán a los mismos resultados, es un hecho sorprendentemente evidente. Qué es lo que lo hizo posible es otro asunto.

No puedo emprender aquí un detallado estudio del concepto de objetividad en las ciencias naturales, y en consecuencia debo limitarme sólo a indicar dogmáticamente que hay que buscar su fundamento no tanto en el hecho de que esas ciencias estudian un objeto independiente, el mundo físico, sino más bien en que cada una de ellas creó un modo uniforme de pensar

acerca de su materia. En toda etapa del desarrollo de una ciencia, sus representantes están más o menos de acuerdo sobre los supuestos básicos que tienen que hacer sobre su material y los principios directivos que tienen que adoptar al tratarlo. Los principales supuestos previos del pensamiento de la física, por ejemplo, los comparten todos los físicos, y pensar científicamente sobre cuestiones físicas es pensar de acuerdo con ellos. Y ésta es, en todo caso, una de las cosas que dan validez general a las conclusiones de los físicos: no dependen en ningún sentido importante de las idiosincrasias personales ni de los sentimientos privados de quienes llegan a ellas, sino que se alcanzan mediante un proceso en el que se hace completa abstracción de esas cosas.

No hay que interpretar mal estas observaciones. Al hablar de que las ciencias naturales crearon cada una de ellas un modo uniforme de pensar sobre su materia, no debe creerse que insinúo que cada una de ellas tiene un conjunto de supuestos previos fundamentales e invariables que puede ver claramente todo el que trabaja en la materia. Semejante sugerencia chocaría con los hechos manifiestos de que los principios de una ciencia sólo son imperfectamente captados por quienes la cultivan, y que dichos principios pueden ser abandonados o, por el contrario, desarrollados en el transcurso del tiempo. La interpretación apropiada de esos cambios es una cuestión de sumo interés, pero no podemos entrar en ella ahora. Y no es necesario hacerlo. Para el propósito de estimar la situación de las proposiciones de la historia basta observar que los modos uniformes de pensar en las ciencias naturales, de que hemos hablado, son admitidos en general en cualquier tiempo particular, de donde resulta que los argumentos y las conclusiones de esas ciencias pueden reclamar la aceptación general en el mundo científico. La ciencia natural proporciona conocimiento objetivo en este sentido importante. La cuestión que ahora tenemos que afrontar es si puede decirse lo mismo de la historia.

Lo que quiero decir (aunque pueda pensarse que es una petición de principio) es que si la historia ha de ser considerada una ciencia en cualquier sentido de la palabra, hay que encontrar en ella alguna característica que responda a la objetividad de las ciencias naturales. La objetividad histórica no puede ser exactamente de la misma especie que la científica, pero sin duda sería extremadamente paradójico que no tuvieran las dos nada en común. En particular, podemos esperar que el ideal científico natural de imparcialidad se refleje en el pensamiento histórico si ha de probarse que este pensamiento es filosóficamente respetable. Si no lo es, si puede decirse que las interpretaciones históricas valen sólo para este o aquel individuo, y aun para esta o aquella clase de individuos, entonces es probable por lo menos que el pensamiento popular retroceda ante la definición de la historia como una verdadera ciencia. Y los filósofos ciertamente tendrán causa para simpatizar en esto con el pensamiento popular, aunque la idea misma de verdad parezca implicar indiferencia para personas o lugares, aunque no, en el caso de las verdades factuales, indiferencia para el testimonio a base del cual éstas son logradas.

2. ENUNCIADO PRELIMINAR DEL PROBLEMA

Teniendo presente estas consideraciones, volvámonos ahora hacia la historia misma y preguntémonos cuál es aquí la situación. ¿Tienden los historiadores a la objetividad en algún sentido que se parezca al científico? ¿Esperan producir resultados que puede esperarse que acepte cualquier otro investigador que haya partido del mismo testimonio?

No es fácil dar una contestación inmediata a estas cuestiones, porque los hechos no son simples. Es cierto, sin duda, que historiadores de autoridad están unidos para exigir una especie de imparcialidad e impersonalidad en el trabajo histórico: el escrito histórico en que argu-

mentos y conclusiones son tergiversados para acomodarlos a los prejuicios personales o a fines de propaganda del autor son universalmente condenados como malos. Como quiera que sea, los historiadores consideran la verdadera historia distinguible de la propaganda, y se diría que tiene validez objetiva precisamente por eso. Pero el asunto ofrece otra faceta. Una de las cosas que más sorprenden al profano cuando piensa en la historia es la pluralidad de explicaciones divergentes que encuentra del mismo asunto. No sólo es cierto que cada generación encuentra necesario reescribir las historias escritas por sus predecesores; en cualquier punto dado de tiempo y de lugar se dispone de diferentes y manifiestamente incongruentes versiones de la misma serie de acaecimientos, cada una de las cuales pretende dar, si no toda la verdad, todo lo que, en todo caso, puede alcanzarse ahora de ella. Las interpretaciones de un historiador son rechazadas con indignación por otro, y no se ve cómo conciliarlos, ya que las disputas no son meramente técnicas (sobre la interpretación correcta del testimonio), sino que más bien dependen de concepciones previas decisivas que en este caso no son de ningún modo universalmente compartidas.

Parece de esto que actúa en el pensamiento histórico un elemento subjetivo diferente del que puede encontrarse en el pensamiento científico, y que ese factor limita o altera el carácter de la objetividad que pueden esperar alcanzar los historiadores. Y es importante señalar que la sugerencia no la rechazan necesariamente los historiadores mismos. Cualquier cosa que puedan haber pensado sus predecesores hace cincuenta años, parece indudable que hoy muchos historiadores se sentirían incómodos si se les pidiese que se libraran de toda concepción previa particular y enfocasen los hechos de un modo completamente impersonal. Tender a la impersonalidad de la física en historia, dirían, es producir algo que no es historia en absoluto. Y respaldarían su afirmación arguyendo que toda historia está escrita desde

cierto punto de vista y sólo desde ese punto de vista tiene sentido. Elimínense todos los puntos de vista, y no quedará nada inteligible, del mismo modo que no tendrá usted nada visible si se le pide que mire un objeto físico, pero no desde un particular punto de vista.

Este argumento que, según creo, es importante, puede reforzarse con nuevas consideraciones. Un concepto extremadamente prominente en el pensamiento histórico es el de *selección*. La historia es selectiva por lo menos en dos sentidos. *a*] Todo trozo real de escrito histórico es departamental, ya que un historiador particular sólo puede concentrar su atención sobre un aspecto o un conjunto limitado de aspectos del pasado, y esto es cierto por amplio que sea el campo de sus intereses. Trazar un cuadro concreto de vida tal como fue vivida en el pasado puede ser, como dijimos antes, el ideal de la historia, pero si lo es, es un ideal al que ningún historiador puede hacer más que una contribución limitada. Y *b*] ningún historiador puede narrar todo lo que ocurrió en el pasado aun dentro del campo que elija para su estudio; todos tienen que seleccionar algunos hechos para destacarlos de un modo especial e ignorar otros por completo. Para decirlo con la mayor llaneza, los únicos hechos que encuentran camino hacia los libros de historia son los que tienen cierto grado de importancia. Pero la idea de lo que es importante en historia es doblemente relativa. Se refiere *a*] a lo que sucedió independientemente de lo que piense alguien ahora, pero también *b*] a la persona que juzga su importancia. Y al tratar de ella no podemos eliminar por completo el segundo factor, como puede advertirse si se piensa que cada historiador evidentemente lleva a sus estudios un conjunto de intereses, creencias y valores que indudablemente va a ejercer alguna influencia sobre lo que él considera importante.

Sería bastante fácil en esta etapa imponer la conclusión de que la historia es radical y viciosamente subjetiva, y a la luz de esto anular sus pretensiones de ser

científica en cualquier sentido de la palabra. Pero semejante proceder sería, me atrevo a decir, demasiado excesivamente simplista. La idea de un "punto de vista" en historia, de la que hemos venido tratando, necesita evidentemente de escrutinio crítico, y es difícil sin analizarla formular una opinión sobre nuestro tema satisfactoriamente. Por lo tanto, me propongo en este momento dar al estudio un giro más concreto y preguntarme qué es en particular lo que lleva a los historiadores a estar en desacuerdo. Este procedimiento tendrá la ventaja de permitirnos plantear la pregunta "¿puede ser objetiva la historia?" en su verdadera perspectiva, distinguiendo varios niveles en que se plantea. Pues si algo está claro en las interminables discusiones populares sobre el prejuicio en historia, es que pueden entrar en el pensamiento histórico diferentes tipos de factores subjetivos, y que algunos de ellos constituyen para la filosofía un problema mucho más grave que otros. El estudio que sigue nos preservará por lo menos de hacer una pregunta ambigua para la que se espera una sola respuesta cuando no puede dársele ninguna.

3. FACTORES QUE CONTRIBUYEN AL DESACUERDO ENTRE LOS HISTORIADORES

Creo que los principales factores que realmente contribuyen al desacuerdo entre los historiadores[1] pueden agruparse bajo los cuatro encabezados siguientes. En primer lugar, gustos y aversiones personales, ya hacia individuos, ya hacia clases de personas. El historiador A (Carlyle sería un ejemplo) admira a los grandes hombres; el historiador B (por ejemplo, Wells), siente hacia ellos fuerte antipatía. En consecuencia, el historiador A hace girar todo su relato en torno a las ideas y acciones de su héroe, que presenta como decisivo para la historia de su época; el historiador B hace todo cuanto puede para vilipendiar las mismas acciones como (por ejemplo) turbias, insinceras, viciosas o ineficaces. En segundo lugar, los prejuicios, o, para usar una palabra menos viva, los supuestos asociados a la pertenencia del historiador a determinado grupo; por ejemplo, los supuestos que hace como perteneciente a esta o aquella nación, raza o clase social, y también como creyente de esta o aquella religión. En tercer lugar, teorías antagónicas de interpretación histórica. El historiador A es marxista y ve la explicación definitiva de todos los acontecimientos históricos en la acción de factores económicos; el historiador B (Bertrand Russell es un ejemplo) es pluralista y se niega a aceptar un solo tipo de factor causal como decisivo en la historia. Aunque de acuerdo con algunas conclusiones marxistas, hay otras que no puede decidirse a aceptar. En cuarto lugar, creencias morales, concepciones de la naturaleza del hombre o, si se prefiere la palabra, *Weltanschauungen*, fundamentalmente distintas. La influencia de este último grupo quizá se advierta de la manera más fácil en los diferentes resultados producidos por quienes enfocan la historia con un fondo de ideas cristianas y quienes la enfocan de un modo "racionalista" en el sentido del siglo XVIII.

Sin entrar a investigar la adecuación ni la cabalidad de esta clasificación, pasaré inmediatamente a hacer algunas observaciones sobre cada uno de los cuatro grupos de factores, con vistas a determinar, si es posible, el que reclamaría nuestra especial atención en el presente estudio.

a] *Tendencia personal.* La posición respecto de este caso es, según pienso, relativamente simple. Hay, desde luego, muchas pruebas de la influencia de los gustos y las aversiones personales tanto en los juicios que los his-

[1] Debo aclarar que el tipo de desacuerdo que me interesa en lo que sigue no es el desacuerdo acerca de las conclusiones que hay que sacar de un *corpus* dado de testimonios (con frecuencia insuficiente), sino más bien el desacuerdo sobre la interpretación apropiada de las conclusiones sacadas. El desacuerdo de la primera clase me parece en gran parte una cuestión técnica, aunque añadiría que, por razones que aparecerán si se recuerda el capítulo 4, no admitiría la distinción entre hecho e interpretación como definitivamente sostenible.

toriadores hacen como (cosa aún más importante) en su presentación general de los hechos, pero, de todos modos, es dudoso que podamos considerar tendencias de este tipo como un serio obstáculo para la consecución de la verdad objetiva en historia. Y es dudoso por la sencilla razón de que todos sabemos por experiencia propia que este tipo de tendencia puede corregirse, o en todo caso descartarse. Una vez que hayamos reconocido nuestra propia parcialidad, como indudablemente podemos hacerlo, nos ponemos en guardia contra ella, y siempre que seamos suficientemente escépticos no tiene por qué provocar más temores. Y sostenemos que los historiadores debieran librarse de prejuicios personales y condenar a los historiadores que no lo estén. Un reproche común a Tucídides es, por ejemplo, que su antipatía a Cleón lo llevó a dar una exposición inexacta de la historia política de su tiempo. No podía impedir sus sentimientos hacia el hombre, pero no debió llevarlos a su historia. Lo mismo podría decirse, *mutatis mutandis*, de casos en que el objeto del entusiasmo o la aversión de un historiador es toda una clase de individuos: clérigos, científicos, alemanes, por ejemplo. La antipatía de Wells por todas las figuras militares notables en su *Outline of History* es universalmente condenada como mala historia precisamente por eso.

b] *Prejuicio de grupo.* En principio puede darse la misma explicación de los factores que caen dentro de este encabezado que de los de la primera clase, aunque con ciertas reservas importantes. Las reservas nacen en primer lugar del hecho manifiesto de que los supuestos que hacemos como individuos de un grupo son menos fáciles de descubrir y, por lo tanto, de corregir, que nuestros gustos y aversiones personales. Son más sutiles y difusos en su actuación, y precisamente a causa de su general aceptación en el grupo sentimos menos el apremio de hacernos conscientes de ellos y de vencerlos. Hay, además, una dificultad acerca de algunos de los factores de esta clase que no se encuentran en absoluto en la primera. Nuestros gustos y aversiones personales descansan primordialmente en nuestros sentimientos, pero se pretenderá que algunos de los supuestos de nuestro grupo son por completo de otro carácter; tienen una justificación racional y, por lo tanto, no son estrictamente cuestión de prejuicio, sino de principio. Todos diríamos, por ejemplo, que las opiniones religiosas de un individuo no deben influir en su historia hasta el punto de incapacitarlo para hacer justicia a las acciones de hombres que no las compartieron; pero muchos añadirían que sería absurdo requerirlo a prescindir de ellas por completo en lo que escribe. La defensa de esta opinión descansaría sobre la tesis de que, a pesar de muchos supuestos fáciles sobre este punto, las creencias religiosas no son sólo evidentemente producto de un prejuicio irracional, sino que pueden sostenerse como asunto de convicción personal. Y si es así, no sólo es inevitable sino perfectamente correcto que ejerzan influencia en el pensamiento del historiador.

No deseo discutir este caso particular por él mismo, sino sólo tratar el tema general. Pero su existencia no debiera comprometer nuestra tesis principal sobre esta clase de factor subjetivo, que podemos enunciar del modo siguiente. Los supuestos que hacen los historiadores como (por ejemplo) patriotas ingleses, proletarios con conciencia de clase o firmes protestantes, deben ser tales que puedan justificarse sobre bases racionales, o deben ser excluidos de sus historias. Y todos creemos posible la exclusión, por lo menos en principio. Defender esto no es otra cosa que defender como posible el pensamiento racional, que nuestras opiniones pueden ser tan fundamentadas como causadas. Es cierto que tal pretensión podría ser rechazada hoy en muchos círculos: los marxistas y los freudianos nos han enseñado todos, en sus diferentes maneras, a buscar causas no racionales para ideas y creencias que a primera vista parecen perfectamente racionales, y han convencido a algunos de nosotros de que el pensamiento racional en cuanto tal es una imposibilidad. Pero aunque no podemos (ni debemos) retor-

nar a la ingenua confianza de nuestros abuelos en estas materias, no por eso debe dejar de señalarse que no puede defenderse aquí la actitud antirracionalista sin incurrir en contradicción. No sólo socava las teorías que desaprueban sus defensores, sino también a sí misma. Porque nos exige que creamos, como materia de convicción racional, que la convicción racional es imposible. Y eso no podemos hacerlo.[2]

c] *Teorías antagónicas de interpretación histórica.* Por teoría de la interpretación histórica entiendo una teoría de la importancia relativa de diferentes clases de factor causal en historia. Es bastante claro que los historiadores emplean esas teorías aunque no las formulen explícitamente, así como que no hay acuerdo entre ellos acerca de cuál de las teorías posibles de esta clase es la correcta. Las teorías antagónicas de interpretación histórica son, pues, una fuente importante de desacuerdo histórico. Y a primera vista por lo menos presentan un problema más serio que las dos clases de factor subjetivo que hemos examinado hasta ahora. Hemos sostenido que los historiadores pueden, si se esfuerzan en ello, vencer los efectos de la tendencia personal y del prejuicio de grupo. Pero no podemos proponer la misma solución de las dificultades que ahora encontramos diciendo que el historiador prescinda de toda teoría de interpretación histórica, pues ha de tener alguna de esas teorías si ha de dar algún sentido a los hechos.

Muy bien se nos puede decir en este momento que nuestras dificultades son más imaginarias que reales, porque una teoría de la interpretación histórica, si ha de pretender alguna justificación, debe ser una hipótesis empírica bien fundada, basada en un atento estudio de los hechos reales de cambio histórico. Si una teoría así

[2] Entre otros que nos piden que incurramos en la misma falacia figuran los psicólogos behavioristas y ciertos sociólogos modernos (por ejemplo Mannheim). Para una tajante crítica de este último véase *Open Society*, del Dr. Popper, cap. XXIII, vol. II, pp. 200 ss.

no ha ganado todavía universal aceptación, sólo es cuestión de tiempo que alguna lo logre, y cuando lo haga desaparecerá esta fuente particular de desacuerdo. Pero no es seguro de ningún modo que pueda sostenerse esta actitud optimista. Realmente, la paradoja de la situación está precisamente en esto: que mientras los que formulan teorías amplias de esta suerte creen derivarlas de los hechos, las sustentan con más confianza que si fueran meras hipótesis empíricas. Están dispuestos a defenderlas aun ante pruebas desfavorables, para concederles la jerarquía no tanto de hipótesis como de verdades reveladas. La conducta de los marxistas en relación con el materialismo histórico es el mejor ejemplo de este caso, pero podrían encontrarse conductas paralelas a ella en otras escuelas.

¿Cuál es la fuente de la obstinada convicción con que son sustentadas o rechazadas las teorías que hemos mencionado? En muchos casos es poco más, sin duda alguna, que un prejuicio vulgar. Una teoría particular nos parece atractiva o repulsiva tanto emocional como intelectualmente, y nuestra actitud hacia ella es, por lo tanto, menos la de un observador imparcial que la de un banderizo. Nuestra razón definitiva para aceptar o rechazar una teoría es que *queremos* que sea verdadera o falsa. Pero no está claro que este tipo de explicación abarque todos los casos, y seguramente no la admitirán los marxistas sofisticados, por ejemplo. El materialismo histórico —dirían— aunque no simplemente fundado en los hechos, no por eso es menos capaz de defensa racional, porque podemos demostrar que está enlazado a cierta concepción de la naturaleza humana y de su relación con el ambiente, filosofía general cuya verdad está confirmada en muchos campos. A esa filosofía apelan implícitamente los marxistas en el curso de su trabajo histórico, y es sobre su validez sobre la que en definitiva tiene que descansar el valor de sus interpretaciones.

Si esto es correcto, parece que el antagonismo entre diferentes teorías de interpretación histórica no plantea

problemas especiales para nuestros propósitos. Sin duda es una poderosa fuente de desacuerdo entre los historiadores, pero el centro del desacuerdo, cuando no puede encontrarse en el simple prejuicio, hay que buscarlo en concepciones filosóficas diferentes. El examen de esta tercera clase de factor subjetivo nos llevará, en consecuencia, directamente al estudio del cuarto grupo, al cual me dedicaré sin dilación.

d] *Conflictos filosóficos subyacentes*. Como el título mismo de esta sección será visto con suspicacia por personas recelosas, debo empezar por tratar de especificar más plenamente qué factores caen dentro de este grupo. Pienso, para decirlo sin rodeos, en las creencias morales y metafísicas. Con la primera palabra es mi intención referirme a los juicios decisivos de valor que los historiadores llevan a su comprensión del pasado, y con la segunda a la concepción teórica de la naturaleza humana y su lugar en el universo con la que están asociados aquellos juicios. Estas dos series de creencias están, diría yo, estrechamente enlazadas entre sí, aunque no todos los que las sustentan son explícitamente conscientes de este hecho.

Lo que estoy sugiriendo es que los historiadores enfocan el pasado cada uno con sus propias ideas filosóficas y que esto tiene un efecto decisivo sobre su manera de interpretarlo. Si estoy en lo cierto, las diferencias entre historiadores son en definitiva diferencias de filosofía, y el que podamos resolverlas depende de que podamos resolver los conflictos filosóficos. Pero muy bien puedo imaginarme que estas afirmaciones implican cierta violencia sobre la credulidad del lector: "¿Dice usted en serio —se me preguntará— que *todos* los historiadores llevan prejuicios morales y metafísicos a su obra, como si vieran el pasado a través de anteojos que no pueden quitarse? Y si es así, ¿no está usted confundiendo lo que es cierto de la historia sólo en un nivel tosco y anticientífico con lo que es cierto de toda historia? Sin duda puede demostrarse que prejuicios éticos, religiosos o, si usted quiere, metafísicos vician las obras históricas populares de todas clases; pero, ¿puede decirse lo mismo de los escritos de historiadores intachables? ¿No es manifiesto que el pensamiento histórico sólo puede ser efectivo en la medida en que el historiador olvida los puntos de vista éticos, religiosos y metafísicos de su tiempo y procura ver los hechos como los vieron aquellos individuos sobre los cuales escribe? ¿No debe interpretar el pasado, no según su propia concepción de lo que es o debiera ser la naturaleza humana, sino según las ideas sustentadas por quienes vivieron en la época que está estudiando? ¿Y no diferenciamos la buena y la mala obra histórica examinando hasta dónde hicieron precisamente esto los historiadores particulares, viendo hasta dónde se libraron de sus preconcepciones y se esforzaron por ponerse en el lugar de las personas cuyas acciones refieren?"

Esta crítica tiene mucho sentido, evidentemente, pero aún dudo que sea totalmente efectiva. Hay, ciertamente, una diferencia de la clase indicada entre el buen y el mal trabajo en historia, diferencia que expresamos diciendo que el primero es "auténtico" y el segundo "carente de imaginación". El ejercicio de la imaginación es una parte importante del pensamiento histórico, y consiste en procurar, hasta donde podamos, ponernos en el lugar de aquellos cuyas acciones estudiamos. Pero, como vimos antes, hay dificultades muy reales en sostener que el ponerse uno en lugar de otro sea un simple proceso intuitivo: más bien parece depender de la experiencia acumulada de la persona que lo realiza. Y cuando hablamos aquí de "experiencia" tenemos que reconocer que tampoco es ésta una palabra sencilla. Mi comprensión del mundo antiguo depende de lo que yo haya experimentado o asimilado de la experiencia de otros; pero, como se dijo en el capítulo 3, parece haber en toda esa experiencia un elemento subjetivo o *a priori* que yo mismo aporto. Cuando trato de ponerme en el lugar de un griego antiguo, o de un clérigo medieval, o de un padre victoriano, para describir la historia del mundo antiguo,

o de la Iglesia medieval, o de la familia victoriana, sin duda tengo que dejar a un lado, hasta donde pueda, los prejuicios morales y metafísicos de mi propio tiempo. Pero no puedo escapar, si he de dar algún sentido a mi material, de hacer algunos juicios generales sobre la naturaleza humana, y en ellos encontraré mis propias opiniones manifestándose constantemente. Me sentiré involuntariamente disgustado por este acontecimiento y complacido por aquél, viendo inconscientemente esta acción como razonable y aquélla como lo contrario. Y por mucho que me diga a mí mismo que evite mis prejuicios y me concentre en la comprensión de lo que realmente sucedió, no lograré cumplir esos requerimientos al pie de la letra, ya que la comprensión misma no es un proceso pasivo, sino que implica juzgar las pruebas por principios cuya verdad se supone independientemente.

El punto de que estoy tratando aquí quizá sea más claro para algunos lectores si procuro conectarlo con los estudios clásicos sobre el testimonio histórico que se encuentran en el ensayo sobre los milagros de Hume (en su *Inquiry Concerning Human Understanding*) y en las *Presuppositions of Critical History* de Bradley.[3] Ni a Hume ni a Bradley les interesaba toda la cuestión de la objetividad histórica: cada uno de ellos tenía en cuenta sólo el problema más limitado de si podemos creer historias de sucesos milagrosos. Aun así, sus conclusiones se relacionan estrechamente con el presente estudio. Hume dice, en efecto, que no podemos dar crédito a relatos de acontecimientos del pasado cuyo acaecer viole las leyes del mundo físico; Bradley, que presenta una conclusión muy parecida, dice que sólo podemos creer del pasado lo que tiene alguna analogía con lo que sabemos por nuestra propia experiencia. La presente exposición intenta ir más allá que Hume y que Bradley en dos puntos. En primer lugar, al decir que si aceptamos la fórmula de Bradley para la historia debemos entender por

[3] *Collected Essays,* vol. I.

"experiencia" no simplemente la experiencia de la naturaleza física, sino también la experiencia de la naturaleza humana. Y en segundo lugar, al sostener que dicha experiencia no es dada toda, sino que comprende además un elemento *a priori.*

i) El primero de estos puntos resultará bastante claro después de los estudios del capítulo 3, donde procuramos demostrar que hay generalizaciones acerca de la naturaleza humana que en definitiva están detrás de las explicaciones históricas. Depende de la afirmación hecha allí de que el objeto propio de la historia son las acciones humanas del pasado. Si es así, es evidente que debemos tener algún conocimiento de la naturaleza humana para dar algún sentido a la historia.

ii) Pero la cuestión decisiva es qué clase de conocimiento necesitamos tener. Lo que sugiero aquí es que, aunque una gran parte del contenido de nuestra concepción de la naturaleza humana procede de la experiencia, y cambia al ampliarse nuestra experiencia, sigue siendo cierto que hay en ella un núcleo persistente al que no se llega de la misma manera. Ese núcleo persistente lo conecto yo con nuestras creencias morales y metafísicas. Cuando miramos al pasado, la comprensión que adquirimos de él depende primordialmente de la medida en que logremos identificarnos con los individuos de nuestro estudio, pensando y sintiendo como ellos pensaron y sintieron. Pero ni siquiera empezaremos a comprenderlo si no adoptamos algunas proposiciones previas sobre la naturaleza humana, si no aplicamos alguna noción de lo que es razonable o normal en la conducta humana. Es aquí donde nuestro propio punto de vista ejerce su efecto y colorea la interpretación que damos.

Es indudablemente un buen consejo práctico a los historiadores decirles que adquieran conciencia de sus propios prejuicios morales y metafísicos, y se pongan en guardia contra la introducción de los mismos en su historia. Pero sacar de ahí la conclusión de que los historiadores sólo tiene que hacer el esfuerzo de poder mirar el

pasado sin prejuicios, permitiendo que sus mentes se tiñan sólo de lo que encuentren en él, sin duda es esperar demasiado. Sería ciertamente erróneo en esta fase inferir que es imposible el conocimiento objetivo del pasado, fundándose en que todos lo vemos a través de nuestros anteojos morales y metafísicos: queda por discutir la posibilidad de una síntesis de diferentes puntos de vista y de la inclusión de uno en otro. No obstante, hay sin duda alguna razón, a primera vista, para un escepticismo histórico definitivo, razón que refuerza grandemente el espectáculo de las diferencias reales entre los historiadores. Ignorar por completo esa razón es enterrar la cabeza en la arena.

4. RECAPITULACIÓN

Quizá sea útil en este momento hacer una pausa en nuestra argumentación y ver dónde estamos. En la primera parte de este capítulo vimos que había alguna razón para decir que todo historiador mira el pasado desde su propio punto de vista, aserto cuya aceptación parecería adherirnos a una teoría subjetiva de la historia. Pero reconocimos que la expresión "punto de vista" debe ser sometida a análisis, y el examen que precede de los principales factores que inducen a los historiadores al desacuerdo se emprendió con ese propósito. Y como resultado de eso estamos ahora en situación de ver que "punto de vista" es el nombre de algo cuyos elementos constituyentes no son de ningún modo homogéneos. Hay algunas cosas en nuestros puntos de vista (por ejemplo, nuestros gustos y aversiones personales) de las que pensamos no sólo que podemos, sino que debemos, prescindir cuando nos ponemos a escribir historia. Pero hay también otras de las cuales es sumamente difícil prescindir —la total prescindencia de las cuales en realidad parecería imposible—, y ahí se plantea de la manera más aguda la cuestión relativa a si la historia puede proporcionar conocimientos objetivos.

Dado que en un punto de vista hay elementos de los que no puede prescindirse, nos encontramos ante varias teorías diversas de la historia. La primera y quizá la más fácil de sustentar afirmaría que los puntos de vista en el sentido que hemos analizado expresan actitudes subjetivas acerca de las cuales es inútil argumentar, y por lo tanto constituyen un obstáculo insuperable para el verdadero conocimiento del pasado. Ésta es la solución del escepticismo histórico. La segunda, que propongo se la llame teoría de la perspectiva, admitiría la existencia de puntos de vista irreductiblemente distintos entre los historiadores, pero discute la conclusión de que esto excluya todo conocimiento objetivo del pasado. Su tesis sería que en historia hay que tomar la palabra objetividad en un sentido vago: podría decirse que una historia es objetiva si describe los hechos de una manera exacta desde su punto de vista, pero no de ningún otro modo. E historias diferentes no se contradecirían, sino que se complementarían entre sí. Finalmente, hay la teoría de que la objetividad en sentido riguroso pueden, después de todo, alcanzarla los historiadores, ya que en principio de todos modos la posibilidad de encontrar un punto de vista que ganase aceptación general no puede rechazarse.

En lo que resta de este capítulo debo intentar un breve y temo que totalmente insuficiente estudio de las tres teorías. Empezaré con algunas observaciones sobre el escepticismo histórico.

5. ESCEPTICISMO HISTÓRICO

No sé que ningún filósofo estimable defienda un escepticismo completo acerca del conocimiento histórico. Pero, por incongruente que pueda ser con el resto de su teoría, Collingwood anda cerca de hacerlo,[4] y la posición

[4] Compárese especialmente un pasaje citado por el profesor T. M. Knox en su introducción a *Idea de la historia.*

es tal que se le ocurriría muy naturalmente a todo el que acepte el análisis de los diferentes componentes del punto de vista de un historiador expuesto arriba. Es indudable que negar que es posible el conocimiento objetivo de la historia humana tiene mucho de paradoja; pero, como veremos, otra explicación de la función de la historia contribuye a eliminarlo.

Describo el escepticismo histórico como una posición muy natural para todo el que acepte sustentar el análisis anterior sobre estas bases. En primer lugar, a causa de la opinión, tan común ahora que casi se ha convertido en un artículo de ortodoxia filosófica, según la cual los enunciados metafísicos no son, como los científicos, descripciones de características reales de hecho, sino, en el mejor caso, expresiones de actitudes sobre las cuales es imposible una argumentación racional. Y en segundo lugar, a causa de la aplicación de un análisis análogo a enunciados morales. Aquí el caso ha sido muy aclarado por la distinción que hace C. L. Stevenson[5] entre desacuerdo en las creencias y desacuerdo en las actitudes. Se señala que individuos que discuten sobre cuestiones morales pueden discrepar ya en su descripción de los hechos (es decir, en creencias) ya en su actitud hacia ellos (o en ambas cosas), y se sostiene que la impresión que todos tenemos de que hay algo real que argüir acerca de esas materias debe conectarse únicamente con la resolubilidad del primer tipo de disputa. Dos personas que inicialmente discrepan acerca de los hechos de una situación moral pueden, dadas la paciencia y la agudeza mental suficientes, llegar a ponerse de acuerdo acerca de ellos. Pero esto no pone fin necesariamente a toda la discusión. Pues aunque el cambio de nuestra estimación de los hechos de la situación *puede* modificar la actitud que adoptamos ante ella, no hay ninguna garantía de que será así. Y si no cambia, tenemos que

[5] En su libro *Ethics and Language*, cap. I. La distinción fue prevista en parte en la teoría moral de Hume.

reconocer (así dicen) que las actitudes morales no son en absoluto materias de razonamiento.

No deseo discutir estas difíciles cuestiones en esta ocasión. Mi objeto al incluir el párrafo que precede es sólo mostrar al lector no filosófico el fondo de la opinión de que las creencias morales y metafísicas, supuestas tales, son, hablando estrictamente, totalmente no racionales: que las sustentamos no a causa de alguna penetración en la estructura de hecho, sino simplemente porque somos determinados a hacerlo por factores, ya en nosotros mismos, ya en nuestro ambiente, sobre los cuales no tenemos control. Muchos filósofos actuales por lo menos simpatizarían con esa opinión. Pero si simpatizan (y ésta es mi tesis), creo que están en serio peligro de caer en un escepticismo definitivo acerca del conocimiento histórico. Si mis anteriores afirmaciones son ciertas, dichos filósofos deben reconocer que detrás de diferentes interpretaciones históricas hay diferentes creencias morales y metafísicas, y sostener que dichas creencias son creencias en el sentido científico, pero nada más que expresiones de actitudes no racionales. De ahí se sigue que el pensamiento histórico tendrá para ellos algo irreductiblemente subjetivo, que inevitablemente teñirá todo intento de comprensión del pasado.

Algunos lectores considerarán estas opiniones tan extravagantes que no merecen ser tomadas en serio. Y ciertamente hay que admitir que aceptarlas implica aceptar la paradoja de que la historia no es en última instancia una rama del saber. Pero puede disminuir la paradoja si presentamos una interpretación diferente de la función de la historia. En vez de decir, como dijimos anteriormente en este libro, que el propósito primordial del historiador es descubrir la verdad acerca del pasado por ella misma, ahora debemos insistir en que la historia sirve a un propósito práctico. La historia, diremos, no es tanto una rama de la ciencia como una actividad práctica. Y basaremos nuestro aserto en la observación psicológica de que los seres humanos, en el estado de civilización,

sienten la necesidad de trazar un cuadro del pasado en interés de sus propias actividades presentes: que sienten curiosidad por el pasado y desean reconstruirlo porque esperan encontrar reflejadas en él sus propias aspiraciones y sus intereses. Como su interpretación de la historia está determinada por su punto de vista, este requisito se cumple siempre en alguna medida. Pero la conclusión que debemos sacar es que la historia proyecta luz no sobre los acontecimientos "objetivos", sino sobre las personas que la escriben; no ilumina el pasado, sino el presente. Y sin duda por esto cada generación encuentra necesario escribir de nuevo sus historias.

Puede observarse que la adopción de esta opinión sobre la función de la historia no es incompatible con dar gran importancia a los estudios históricos, como el caso de Collingwood, que por lo menos jugó con la idea, lo demuestra. A este respecto, en todo caso, la teoría escéptica puede ser defendida contra la crítica. Pero hay otra objeción posible a la que no es fácil encontrar solución, y es que la teoría borra la distinción que todos los historiadores de autoridad trazan entre historia y propaganda, que confunde (en el lenguaje del profesor Oakeshott) el pasado "práctico" con el pasado "histórico". Vimos antes que los historiadores piden una especie de objetividad y de imparcialidad en toda obra histórica que merezca este nombre, y rechazan construcciones del pasado que simplemente reflejan nuestras emociones o intereses como productos de un pensamiento-deseo. Tales construcciones muy bien pueden tener una función (en realidad todos nosotros las mantenemos en alguna medida), pero sin duda no son historia. Mas podría decirse que un partidario de la teoría escéptica no sacaría tales conclusiones: para él todos los intentos de reconstruir el pasado tienen que ser propagandísticos, ya que todos tenderán a promover nuestras actividades presentes.

Sin duda hay que conceder a la teoría escéptica que no hay nada parecido a una historia libre de prejuicios subjetivos, y en esa medida sus partidarios deben aceptar

la crítica aquí formulada. Pero, sin embargo, pueden tratar de evitar sus dificultades distinguiendo entre varias clases, o niveles, de propaganda, sosteniendo que ciertas clases son más viciosas que otras para el historiador.

Lo que resulta de esa sugerencia es que consideraremos la historia como una especie peculiar de juego que podemos jugar según las reglas si hemos de jugarlo correctamente. La dificultad respecto de las historias que todo el mundo reconocería como propagandísticas, a este respecto, es que los que las escriben siguen o violan las reglas para ajustarse a su propósito definitivo de producir cierta clase de efecto, mientras que los historiadores estimables piensan que los resultados obtenidos de esa manera taimada carecen de valor. Puede iluminarse la situación por referencia al caso paralelo de las actividades artísticas. Un artista que sólo quiso producir determinado efecto y no se preocupó de los medios con que lo hizo sería condenado como un charlatán o un exhibicionista por sus colegas. Un verdadero artista no se contentaría con resolver sus problemas si no es de acuerdo con las reglas de su arte. Análogamente en historia: el "verdadero" historiador, a diferencia del falso historiador, admitiría ciertas reglas objetivas (el respeto a los testimonios sería un ejemplo) de acuerdo con las cuales debe razonar, y podría distinguirse por su adhesión a dichas reglas. Pero todo esto podría sostenerse sin negar que la historia sea primordialmente una actividad práctica ni defender la objetividad de la historia en cualquier otro sentido.

Si se admite esta distinción, la teoría que hemos venido examinando ciertamente resulta mucho más plausible y atractiva. Pero puede decirse que admitir esa distinción es en realidad haber pasado totalmente a otra concepción de la historia: la teoría de la perspectiva mencionada arriba y que ahora voy a tratar.

6. TEORÍA DE LA PERSPECTIVA

Los defensores de la teoría de la perspectiva convienen en que todo historiador mira el pasado desde su propio punto de vista, pero se apresuran a añadir que esto no impide que alcance algún conocimiento de lo que realmente sucedió. Su argumento sobre este punto es el sencillo razonamiento de que toda historia acabada es producto de dos factores: elementos subjetivos aportados por el historiador (su punto de vista) y los testimonios de los que parte, que debe (o más bien debiera) aceptar gústenle o no. Es indudable que la existencia del primer factor impide aun al mejor historiador resucitar el pasado como realmente fue, mas parece absurdo sostener a base de esto que toda su reconstrucción es radicalmente falsa. Una descripción más verdadera de la situación sería decir que todo historiador penetra de algún modo en lo que realmente sucedió, ya que a cada uno se le revela el pasado de acuerdo con su punto de vista. Vuelve a ser útil aquí la analogía con la actividad artística. Así como un pintor retratista ve su modelo desde su propio y peculiar punto de vista, pero se diría, no obstante, que penetra en cierto modo en la naturaleza "real" de aquél, así el historiador tiene que mirar el pasado con sus prejuicios, pero no por eso queda imposibilitado de todo conocimiento del mismo.

Es importante que veamos completamente claro qué es lo que pretende esta teoría, y a este respecto puede ser útil que nos preguntemos en qué sentido es posible para un partidario de ella hablar de verdad histórica. El principal punto que hay que señalar aquí es que la teoría nos prohibe plantear cuestiones sobre la verdad de diferentes puntos de vista en historia. Si se nos pregunta: "¿Cuál es más verdadera, la versión católica o la protestante de los acontecimientos de la Reforma?", tenemos que contestar que no podemos decirlo. No hay, simplemente, un medio para comparar las dos interpretaciones, cada una de las cuales es completa en sí mis-

ma. El católico mira la Reforma desde un punto de vista y ofrece su interpretación de ella; el protestante la mira desde otro punto de vista y da una interpretación diferente. Como al fin y al cabo los puntos de vista no son materia de razonamiento (aquí los perspectivistas se dan la mano con los escépticos), no podemos decir que uno es "objetivamente" mejor que el otro, y tenemos que reconocer que las versiones católica y protestante realmente no se contradicen entre sí, lo mismo que no se contradicen dos retratos del mismo individuo pintados por artistas diferentes. Y lo mismo podría decirse de las historias escritas en diferentes siglos con puntos de vista fundamentalmente distintos. Así, si nos atenemos a esta teoría no podemos preguntarnos si Mommsen captó mejor que Gibbon la historia de Roma; tenemos que decir que cada uno de ellos escribió con sus propios prejuicios y debe juzgársele en relación con ellos.

No obstante, los conceptos de verdad y objetividad conservan en esta teoría un sentido para el historiador. Y es así porque, dentro de todo conjunto dado de prejuicios, la obra histórica puede estar mejor o peor hecha. La historia hecha por propagandistas de partido para estimular la fe y convertir a los vacilantes es historia mala no porque sea tendenciosa (toda historia lo es), sino porque es tendenciosa de mala manera. Funda sus conclusiones a costa de olvidar ciertas reglas fundamentales que todos los historiadores respetables acatan: examen minucioso de los testimonios, aceptar las conclusiones sólo cuando hay buenas pruebas de ellas, conservar la integridad intelectual en los razonamientos, etc. Los historiadores que olvidan estas reglas producen una obra que es subjetiva en mal sentido; los que las acatan están en situación de alcanzar la verdad y la objetividad en la medida en que ambas cosas pueden alcanzarse en historia.

De aquí resulta que la objetividad en historia, según la teoría de la perspectiva, sólo es posible en un sentido moderado o secundario. La situación puede acla-

rarse una vez más por comparación con la idea de objetividad científica. Como vimos, los resultados científicos se consideran objetivos en el sentido de que pretenden ser válidos para todo observador que parte del mismo conjunto de pruebas. Detrás de esa pretensión está la idea de que los principios fundamentales del pensamiento científico son los mismos para todos los observadores, por lo menos en una etapa dada del desarrollo científico.[6] Pero no puede decirse que los resultados históricos tengan la misma validez, si es correcta la teoría de la perspectiva. La interpretación marxista de la historia política del siglo XIX será válida, según dicha teoría, sólo para los marxistas, la interpretación liberal sólo para los liberales, etc. Pero esto no impedirá que tanto los marxistas como los liberales escriban historia de una manera que pueda llamarse objetiva, es decir, que intenten, dentro de sus prejuicios dados, construir una interpretación que realmente haga justicia a todas las pruebas que admitan. Serán relativamente objetivas y relativamente subjetivas las interpretaciones marxistas, y relativamente objetivas y relativamente subjetivas las historias escritas desde un punto de vista liberal. Pero no habrá historias que sean absolutamente objetivas, del modo que pretenden serlo las teorías científicas.

¿Qué diremos de esta teoría en su conjunto? No puede negarse que tiene algunos méritos evidentes. Así, puede admitir ciertos puntos de continuidad entre historia y ciencia (por ejemplo, que ambas son primordialmente actividades cognoscitivas) sin perder de vista las importantes diferencias entre ellas; en particular, hace justicia a la convicción generalizada de que existen aspectos en los que hay que considerar a la historia tanto un arte como una ciencia. Ofrece una interpretación de la objetividad histórica que tiene el mérito importante de atribuir un sentido especial a ese evasivo concepto, en vez de fijar su significado únicamente por referencia a otros estudios. Y en general puede decirse que es mucho más simpática que la teoría escéptica, cuyas paradojas ejercen indudablemente una presión considerable sobre la credulidad humana.

[6] Estoy suponiendo que no existen una biología "soviética" y una física "burguesa".

Aun así, muy bien podemos dudar que la teoría dé a los historiadores todo lo que necesitan en el camino hacia una interpretación de la verdad histórica. Pues, cuando ya se ha dicho todo, sigue siendo imposible para sus partidarios admitir cualquier comparación, como no sea una comparación puramente técnica, entre diferentes versiones del mismo conjunto de acontecimientos. Toda historia dada puede ser criticada internamente por no tomar apropiadamente en cuenta esta o aquella prueba o testimonio; pero la teoría no nos dejará ir más lejos. Sin embargo, los historiadores constantemente van más allá, y consideran parte de su tarea hacerlo así: se critican unos a otros sus prejuicios e intentan valorar puntos de vista diferentes. No se contentan con detenerse en la admisión de una pluralidad de historias diferentes escritas desde diferentes puntos de vista; siguen obstinadamente convencidos de que unos puntos de vista son más sólidos, más cercanos a la verdad, más esclarecedores, que otros. Y creen que pueden aprender de las interpretaciones de sus colegas, aprovechándose de sus errores e incorporando a sus propias obras todo lo que allí encuentran de valor.

Es perfectamente posible, desde luego, que si los historiadores hacen esos supuestos, se engañen, simplemente; que confundan la crítica legítima y la ilegítima, cuestiones que pueden discutirse con provecho y cuestiones que no. Pero la existencia de esta posibilidad no nos dispensa de ver si puede encontrarse una explicación de la objetividad histórica que tenga en cuenta los alegatos que acaban de hacerse en beneficio de la historia. Y realmente no podremos aceptar la teoría de la perspectiva con alguna confianza a menos que se haya explorado y rechazado esta otra posibilidad.

7. LA TEORÍA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA OBJETIVA

Podemos empezar señalando un argumento que brota de un simple desarrollo de la *teoría de la perspectiva* y que muy bien podría ser respaldado por muchos historiadores en activo. Dice ese argumento que a un historiador debe serle posible criticar prejuicios, ya propios o de otro, porque su conveniencia se deja ver claramente en los detalles de la obra histórica. Conjuntos de supuestos previos pueden juzgarse adecuados o inadecuados, verdaderos o falsos, en la medida en que nos permiten tratar las pruebas sobre las que están llamados a operar. Si trabajamos con un mal conjunto de principios guías nos vemos obligados a falsear o suprimir las pruebas en interés de una teoría preconcebida, y esto viola una de las reglas fundamentales del método histórico. A la inversa, un buen conjunto de supuestos previos nos permitirá abarcar todos los testimonios disponibles y conectar diferentes partes de ellos.

Enunciado así abstractamente, el argumento parece bastante convincente, pero debemos preguntarnos si no debe su fuerza a un supuesto inconsciente que ya hemos visto como motivo de duda. Cuando decimos que los supuestos previos históricos pueden ser sometidos a prueba por su capacidad para hacer justicia a "la" prueba, ¿de qué prueba hablamos? Es demasiado fácil pensar que hay un cuerpo fijo de pruebas para todo conjunto de acontecimientos históricos que todos los historiadores admitirían, un solo dato del cual parten todos ellos cualesquiera que sean sus puntos de vista. Pero si hacemos ese supuesto, no es fácil justificarlo. Vimos en el capítulo 4 que la idea de testimonio histórico es difícil: que aunque los datos históricos son en un sentido independientes de los historiadores particulares, también es cierto que los historiadores tienen que decidir lo que van a tratar como prueba así como las inferencias que van a sacar de ella. Pero si esto es correcto, la teoría de la perspectiva no alcanza la extensión que se prometió arriba. Podemos decir, ciertamente, que ningún historiador puede negarse al deber de ofrecer una interpretación de todas las pruebas que admite, y el que los historiadores lo hagan es por lo menos una de las cosas que tenemos en cuenta al juzgar la obra histórica. Pero si un escritor particular decide que algo no es prueba para él (que, por ejemplo, un documento dado es una falsificación), no hay en última instancia nada que pueda hacer nadie acerca de eso. Y es precisamente aquí donde se presenta la dificultad de decidir entre interpretaciones históricas antagónicas. No podemos, como en efecto se nos incita a hacerlo, resolver la disputa por referencia a un cuerpo inatacable de datos, porque lo que es dato en una interpretación no lo es necesariamente en otra. Todo el que reflexione sobre las interpretaciones marxista y antimarxista de la historia política reciente no hallará difícil echarlo de ver.

Así, pues, no es posible avanzar más allá de la versión anterior de la teoría de la perspectiva apelando a datos independientes, ¿Qué posibilidad queda? La única que se le ocurre al autor es que esperemos que se llegue definitivamente a un solo punto de vista histórico, a un conjunto de supuestos previos que todos los historiadores estén dispuestos a aceptar. Si esto fuera posible, el problema de la objetividad en historia se resolvería en sentido kantiano, por el desarrollo de una "conciencia general" histórica, por un modo uniforme de pensar sobre la materia de la historia.

No es ésta una solución nueva. La propusieron, en efecto, los positivistas del siglo XIX cuando decidieron hacer científica la historia apoyándola en el estudio científico de la psicología y la sociología. La formuló de un modo diferente Dilthey en sus períodos primero y medio, en que sostuvo que detrás de la historia y de las disciplinas humanas en general hay una ciencia fundamental de la naturaleza humana, y el hacerla explícita era una tarea importante para todo el que se interesara por esas disciplinas. Y sería un desarrollo natural de la

interpretación de la explicación histórica que ofrecimos en el capítulo 3 de este libro.

Sin embargo, si hemos de aceptar esta solución tenemos que hacerlo con los ojos muy abiertos: tenemos que ser conscientes de sus dificultades así como de sus atractivos. En particular, tenemos que reconocer que la realización del programa positivista, formulado por escritores como Comte, hizo poco o nada por acercarnos a un acuerdo sobre cuestiones históricas. Si es demasiado pronto para hablar de un conocimiento científico de la naturaleza humana, por lo menos podríamos pretender que tenemos los comienzos de ese conocimiento. Pero el desarrollo de una "conciencia general" histórica basada en una verdadera estimación de las posibilidades de la naturaleza humana es algo que aún hay que buscar.

¿Por qué es esto? La respuesta estaría manifiesta en la argumentación de este capítulo. Hablando en términos generales, consiste en que, para la comprensión objetiva de la clase en que pensamos, el historiador necesita no meramente un conocimiento uniforme de cómo *se porta* la gente en diversidad de situaciones, sino además una concepción uniforme de cómo *debiera* portarse. Necesita captar directamente no sólo su conocimiento factual, sino también sus ideas morales y metafísicas. La escuela positivista no apreció esta importante adición.

Hay actualmente muchos filósofos que dirían que un programa para proporcionar un conjunto uniforme de ideas morales y metafísicas no es simplemente de extrema dificultad, es francamente imposible de alcanzar. Sostienen que nuestras ideas morales y políticas nacen de actitudes no racionales, y preguntar qué conjunto de ellas es "racional" sustentar es hacer una pregunta que no puede contestarse. No querría yo caer en ese escepticismo acerca de la verdad moral y metafísica. He sostenido en otra parte [7] que las disputas metafísicas pueden ser resolubles en principio si no en la práctica, y no estaría yo dispuesto a prescindir de la posibilidad de un acuerdo general también sobre principios morales, asunto sobre el cual dudo que se haya dicho la última palabra. Pero aun cuando pueda declararse que no es completamente imposible una solución de estos difíciles problemas, es evidente que no se llegará a ella en un futuro inmediato. Pero hasta que se cree una conciencia histórica objetiva, cuyos principios proporcionen un armazón para el pensamiento racional en historia, no puede ser más que una piadosa aspiración. Y si no puede realizarse no tenemos otra alternativa que replegarnos hacia la teoría de la perspectiva estudiada arriba.[8]

[7] *Reason and Experience*, cap. x.

[8] Temo que el argumento de esta parte sea muy confuso. Los historiadores necesitan ciertamente referirse en su obra a aquello que se considera normal o apropiado, así como a aquello que ocurre regularmente. Pero lo considerado en cuestión es por aquellas personas de las que escribe, y no lo que él personalmente considera. De ahí que el problema de una conciencia histórica uniforme, como se plantea aquí, no surja. Para otra manera en que la validez de los juicios de los historiadores se relaciona con el problema de la objetividad histórica, véase "Ensayo Adicional" A, *infra*, pp. 205 ss.